

अमरीकी दर्शन का इतिहास

लेखक

हवर्ट चय्ल्स० रनाइडर

अनुवादक

ज्योमप्रकाश धीपक

द्विगुप्तानी एकेडेमी

इलाहाबाद

प्रकाशक

श्रीगुरुस्वामी एकेडेमी

इलाहाबाद

प्रथम संस्करण ५ • १९५४

मूल्य ८.५० रु०

Copyright 1946 Columbia University
Press New material copyright
(c) 1957 The Liberal
Arts Press Inc

विषय-प्रवेश

जिन सामाजिक परिस्थितियों में दार्शनिक विचार उत्पन्न हुए वे पत्थर के युग के इतिहास में अद्वितीय हैं। अगर उनको कुछ तुलना की जा सकती है, तो रोम-साम्राज्य की अन्तिम घटावियों से। इस महाद्वीप पर सारी दुनिया से घासे हुए लोग मिले हैं और एक राष्ट्र का निर्माण करने में सफल हुए हैं। एक अन्तर्राष्ट्रीय राज्य और बहुदेशीय लोग। दूरस्थ क्षेत्रों और युगों की बौद्धिक परम्पराएँ एक जगह मिली हैं और चीज ही एन साम बढ़ी हैं। अमरीकी विचार की सारी जामी बाहर से आई हुई सामग्री से बनी है लेकिन बुनाई देसी है और सब उसमें का प्रतिबन्ध उभर रहे हैं उनमें कई रीढ़ियों की प्रयोगात्मक अभिव्यक्तियों के सामूहिक प्रभाव दिखाई पड़े रहे हैं।

स्पेनी वर्ग प्रचारक अमरीकी धार्मिकियों के साम सम्पर्क और व्यापार के प्राचीनी प्रयास, बुद्धतावादी पवित्र प्रजापितृत्व सब और अंग्रेज सामा के बचान, कई देशों के लोगों द्वारा बसामी मयी नयी बस्तियाँ अर्थात् 'आध्यात्मिक' कीर्त अतिवादी स्थान और धार्मिकज्ञान सुदूर पूर्व की सतिष्ठ जलाएँ, जर्मन परास्तरवाह इन्निस्तानी अनुभववाह और साम्राज्यवाद इटाली वास्तुकला और संघीत मूलाना बद्ध (धार्मिकी) वर्ग-समुदाय, जैसूट लोगों के स्कूल, प्रॉटेस्टैन्ट धर्मशास्त्र यहुदी कानून और वैश्वम्बर—अमरीकी मनीषा के इतिहास के निर्माण में इन सभी का और योग्य बहुता का हाथ रहा है। यहाँ विरल के नास्तिकता के बोध पर हमें विचारों मूर्तों और आवाजों को भीखना कर देने वाली बहुता के लिए तैयार रहना चाहिये।

अमरीकी लोग अपनी बौद्धिक परम्पराओं के बारे में धार्मिक सन्दर्भों में जाचने के घादी हैं क्योंकि रक्षाएँ 'राज्य एक राजनीतिक और धार्मिक दृष्टि में चुने हुए हैं' किन्तु देश के अन्दर कई विविध सांस्कृतिक संघस पहचाने का सफेद है जिनमें से हर-एक अमरीकी विरासत को अपने विविध विचार और स्थानीय व' प्रदान करता है। न्यू-इंग्लैण्ड जो भीयोजिक दृष्टि व देश के अन्दर-पूर्व में एक छोटा-सा कोना है, बुद्धतावाह और परास्तरवादी नास्तर का घर है—दो भिन्न क्षेत्रों से निकली परम्पराएँ, का एमर्सन के व्यक्तित्व और परिश्रम में निरत कर रोमानी व्यक्तित्व की अमरीकी अभिव्यक्ति बन गयी। बर्निनिया और उत्तरी इतिहासी पड़ोसियों से गणतान्त्रिक और लोकतान्त्रिक आवाजों तथा बहुदेशीयता के लक्षणों में देश के संघकारकों का प्रबुद्ध विचार

विनिमालात्मक भावधर्म । विचारों के जो धाम्योक्तन इनसे सम्बन्ध हैं, उन्हें ऐसे लोगों के लिए बाध्यग्य मानने की दृष्टि से जो इनके साथ-साथ ही बड़े नहीं हुए, उनकी ऐतिहासिक व्याख्या आवश्यक है ।

किन्तु सर्वाधिक महत्वपूर्ण अनुभूति इस कारण कि धर्मोक्ती केतना इससे सर्वाधिक परिचित है, यह है कि उन्नीसवीं सदी के मध्य में धर्मोक्ती जीवन और विचार का एक यन्त्री संकट का सामना करना पड़ा । संकट भीत गया लेकिन जिन धर्मस्यामों से संकट उत्पन्न हुआ था, वे धर्म ही उत्तर और दक्षिण के मन और नैतिकता पर छाई हुई हैं । राजनीतिक और धार्मिक संकट रक्षायत और कटुता के द्वारा समाप्त हुआ, किन्तु स्वतन्त्रता समसता और बन्धुत्व की यन्धीर समस्याएँ—जा अपनी प्रकृति में ही ऐसी हैं कि उनका कभी कोई स्वामी हल नहीं हो सकता और हर पीढ़ी में उनका पुनर्निर्माण और पुनः धर्म्यन करना पड़ेगा—धाम्यी धर्मोक्तीओं का उद्देशित कर रही हैं । उनके मुह-मुह के अनुभव में धर्मोक्तीओं का यह भावना प्रदान की है कि वे केवल किसी विद्रोह-मार्ग से नहीं बरन् एक शक्ति से पुनर्कर निकले हैं और यह कि व्यावहारिक और दार्शनिक दोनों प्रकार की समस्याएँ धर्म के साथ और शक्तिपूर्ण उपमों से सुलभ्यनी कार्यनी । देश में शक्ति बनाये रखने के इस स्पष्ट निश्चय के ऊपर विश्व संघर्षों से निपटने के लिये कोई तर्कसंगत उपाय खोजने का धर्मोक्तीय प्रयास छाया रहा है । धर्मोक्तीय सम्बन्धों और विवेकी नीतियों के प्रति विभिन्न धर्मोक्ती दृष्टिकोणों के इस ऐतिहासिक परिवेक्षण को सम्माना धर्म्य देशों के पाठकों के लिए महामक सिद्ध हो सकता है । राजनीति में धर्मोक्ती नीतियता और धर्मसन्देशवाद के भी बहुतांश को एक धर्मोक्ती पूर्व के धर्मोक्ती संकट और शक्ति के धर्म्यन में समाप्ता चाहिये जिसकी छाया हमारे विचारों को धर्म्यरता और न्याया प्रदान करती रहती है । इसके फलस्वरूप धर्मोक्ती शोध विद्वान्-मुद्रों की व्याख्या उन लोगों की धर्म्यता कुछ निश्चय शक्ति से करते हैं जो धर्मोक्ती हैं कि वे इस समय एक शक्तिधारी स्थिति में हैं ।

धर्मोक्ती धर्म के इतिहासकार के लिए, धाम्यी मुख्य और नैतिकता सम्बन्धी धर्मोक्ती सिद्धांतों के विद्वान् दिनों विचारों पढ़ने वाली प्रकृतियों का स्पष्टीकरण नामक सबसे कठिन कार्य है । बीचों-बीच धर्मोक्ती में धर्मोक्ती दार्शनिक विचारधारा ने एक ऐसी प्रकृति और ऐसा स्वर निश्चित किया है जिसकी विधिष्ठता महत्वपूर्ण है । उन देशों कोई भी धर्म्यन नहीं है । किन्तु इसमें बहुतरे उत्पन्न है, जिसमें से कई मूलेय से सिद्ध धर्म्य हैं । धार्मिक रूप में यह धर्मोक्ती दार्शनिकों की उस पीढ़ी के कार्य को शक्ति है जो धर्म्यन नहीं है, किन्तु जिसके विचार धार्मिक धर्मोक्ती के धर्म्यन के मूल में हैं । विनिमय वेधन पो० एम पीयर्थ

आया और दक्षिण की बगल व्यवस्था में एक प्राचीन खेतिहरबाव और जुलामी पर आचारित धर्मतन्त्र को जन्म दिया। इन दोनों क्षेत्रों के बीच मध्य और पूर्वी औद्योगिक क्षेत्र में, हम प्राकृतिक विज्ञानों प्रविधियों और वृत्तबद्ध का घर पाते हैं। मिस्रीसिपी बाटी के पोड़े देवाना में जिसका कुपि-बन स्वतन्त्र क्रियाओं ने निर्मित किया एक निश्चित बरेखु संस्कृति और सांस्कृतिक संस्थाओं को विकसित किया जो विज्ञान बुझे इलाकों के और दक्षिण बुझे हुए समाज के अनुकूल थीं। यहाँ सेष्ट लुई मिसोरी में और उसके पास-पास देश के भौगोलिक केन्द्र में एक भावसंबाधी राष्ट्राव का विकास हुआ जिसने उत्तर और दक्षिण के बीच पृष्ठ-पृष्ठ के संकट के समय और बाद में एक महत्वपूर्ण भूमिका निभायी। निश्चिततम घटीत में प्रशान्त महासामर के तट पर एक घसम सांस्कृतिक क्षेत्र का निर्माण हुआ है। प्राचीन की ओर बुझे इस क्षेत्र में प्राचीन के कुछ विचार भी प्रकृत किये और पश्चिम (पश्चिमी अमरीका) को राष्ट्रीय संस्कृति का एक मजिब धर्म बनाया।

इस बहुधरा के साथ प्राणामी पृष्ठों में म्याय कर सकना स्पष्टतः धसम्मभ है। सुझे बाम्य होकर बैसा हर इतिहासकार को करना पड़ता है, सामग्री और परम्परा के धनत समूह से ऐसी विचार-धारणें चुननी पड़ी हैं अमरीकी रिनायों पर बिनभन बीबन्त प्रभाव दीर्घबीबी प्रतीत होता है। और अपनी इतिहास पुस्तक के इस संस्करण के लिए मीने केवल अमरीकी विचार के सारकृत लक्ष चुने हैं। अमरीका में कोई भी विरोधी पूर्णतः विनायी नहीं होता। उसकी संस्कृति का हमारी संस्कृति पर कुछ प्रभाव पड़ने से ही है। फिर भी अमरीकी दर्शन के विषयों और सम्भावनी में बहुत कुछ ऐसा है जिसे ऐतिहासिक सम्भर्न में रख कर दक्षिण बोधवम्य बनाने की भावदयकता है।

संयुक्त राज्य का राजनीतिक स्व-निर्धारण ऐसे काल में हुआ जिसे परम्परामुधार प्रकृत-काव कक्ष बाठा है। कमस्वल्प हमारी राष्ट्रीय संस्थाओं के होने को प्रकृत-काव के उन विचारों के सार्धर्न में समझ जा सकता है जो कई संस्कृतियों में स्पष्ट हुए हैं और बहुत कुछ सार्वभिक हैं। किन्तु हमारी राष्ट्रीय संस्थाओं के इस निर्माण-काल के पहले और बाद में भी स्वामीय परम्पराएँ रही हैं या सतनी सार्वभिक नहीं हैं किन्तु अमरीकी विचारों के मूल में फिर भी जिनका महत्वपूर्ण योग है—मिसाल के लिए न्यू-इंग्लैण्ड के मुठतावाचिनों का पीटाबाव दक्षिण और पश्चिम के खेतिहर भावर्ध बैक्यन का उग्र मोकृत्यन पन्सिस्ट मान्यजन (अठारहवीं सदी के अन्तिम भाग में धर्मतन्त्र पर सार्वभिक नियन्त्रण और धार्मिक समानता के समर्थक) विभिन्न पन्थों के धर्मोन्नेस प्रकृति और समाज के विकस्यवाधी दर्शन सामाजिक संकटन और व्यवस्था के

आया और दक्षिण की बगान व्यवस्था में एक प्राचीन खेतिहरबाव और गुनामी पर आचारित धर्मतन्त्र को जन्म दिया। इन दोनों क्षेत्रों के बीच मध्य और पूर्वी भौगोलिक क्षेत्र में हम प्राकृतिक विज्ञानों प्रविद्धियों और वृद्धिवाप का घर पाते हैं। मिछीसिपी घाटी के चौड़े मैदानों में जिसका कृषि-जन स्वतन्त्र किसानों में निर्मित किया एक विविध परेसु संस्कृति और सांस्कृतिक संस्थाओं को विकसित किया जो विश्वास खुले इलाकों के और अधिक खुले हुए समाज के अनुकूल थी। यहाँ सेष्ट सुर् मिछीरी में और उनके पास-पास क्षेत्र के भौगोलिक क्षेत्र में एक आधुनिकी राष्ट्रवाद का विकास हुआ जिसने उत्तर और दक्षिण के बीच गृह-युद्ध के संकट के समय और बाद में एक महत्वपूर्ण भूमिका निभायी। निम्नलिखित मरीठ में प्रबन्ध महासागर के तट पर एक बसत सांस्कृतिक क्षेत्र का निर्माण हुआ है। प्राचीन और खुले इस क्षेत्र में प्राचीन के कुछ विचार भी प्रहण किये और पश्चिम (पश्चिमी अमरीका) के राष्ट्रीय संस्कृति का एक अमिश्र धर्म बनाया।

इस बहुलता के साथ आयायी पूर्णों में व्याप कर सकना स्पष्टतः प्रसम्भ है। सुन्दे बाध्य होकर जैसा हर इतिहासकार को करना पड़ता है, सामग्री और परम्परा के अन्ततः समुह से ऐसी विचार-धाराएँ चुननी पड़ी हैं अमरीकी रिभागों पर जिनका जीवन प्रभाव शीर्षकीकी प्रतीत होता है। और अपनी इतिहास-पुस्तक के इस संस्करण के लिए मैंने केवल अमरीकी विचार के धारण कर लिये हैं। अमरीका में कोई भी विदेशी पूर्णतः विनाशिय नहीं होता। अमरीकी संस्कृति का हमारी संस्कृति पर कुछ प्रभाव पहले से ही है। फिर भी अमरीकी दर्शन के विषयों और अन्वेषणों में बहुत कुछ ऐसा है जिसे ऐतिहासिक सन्दर्भ में रख कर अल्प बोधवन्ध बनाने की आवश्यकता है।

संयुक्त राज्य का राजनीतिक रूप-निर्धारण ऐसे काब में हुआ जिसे परम्पराधर प्रबुद्ध-काल कहा जाता है। फलस्वरूप हमारी राष्ट्रीय संस्थाओं के ढाँचे को प्रबुद्ध-काल के इन विचारों के सन्दर्भ में समझ जा सकता है जो कई मसूठियों में व्यक्त हुए हैं और बहुत कुछ मार्शनीक हैं। किन्तु हमारी राष्ट्रीय संस्थाओं के इस निर्माण-काल के पहले और बाद में भी स्थानीय परम्पराएँ रही हैं या उत्तरी मार्शनीक नहीं हैं किन्तु अमरीकी विचारों के सन्दर्भ में फिर भी जिनका महत्वपूर्ण योग है—मिसाल के लिए न्यू-इंग्लैण्ड के शुद्धतावाकियों का प्योटोवाक बलिया और पश्चिम के खेतिहर बावर्स वैकसल का उग्र लोकतन्त्र पापुलिस्ट धर्मोत्थान (अन्वेषणों की धर्मोत्थान धर्म में धर्मतन्त्र पर धर्मतन्त्र नियन्त्रण और धार्मिक समानता के समर्थक) विभिन्न पन्नों के धर्मोत्थान प्रकृति और समाज के विकासवादी दर्शन सामाजिक संगठन और व्यवस्था के

विनिर्माणात्मक धारणा । विचारों के जो धान्दोलन हमने सम्बद्ध है उन्हें ऐसे लोगों व सिध बोधगम्य बनाने की दृष्टि से जो इनके साथ-साथ ही बने नही हुए, उनकी ऐतिहासिक व्याख्या आवश्यक है ।

किन्तु सर्वाधिक महत्वपूर्ण अनुसूति इस कारण कि धमरीकी जेतना इसके सर्वाधिक परिचित है, यह है कि उन्हीसही सही के मध्य में धमरीकी जीवन और विचार का एक गम्भीर संकट का सामना करना पड़ा । संकट बीत गया लेकिन जिन समस्याओं से संकट उत्पन्न हुआ था वे भय भी उत्तर और दक्षिण के मन और नैतिकता पर छाई हुई है । राजनीतिक और धार्मिक संकट रूपात और कठुता के साथ समाप्त हुआ, किन्तु स्वतन्त्रता समाजता और बन्धुत्व की गम्भीर समस्याएँ—जो अपनी प्रकृति में ही ऐसी है कि उनका कमी कोई स्थायी हल नहीं हो सकता और हर पीढ़ी में उनका पुन निरूपण और पुन ध्वषण करना पड़ेगा—थाक भी धमरीकीको उन्हेवित कर रही है । उनके गृह-मुद के अनुभव ने धमरीकीको मह नाचना प्रदान की है कि वे केवल किसी विद्रोह-मात्र से नहीं बरन् एक श्रान्ति से सुखर कर निकले हैं और यह कि व्यावहारिक और धार्मिक दोनों प्रकार की समस्याएँ धर्म के साथ और शान्तिपूर्ण उपायों से सुलभ्यता बार्गी । देश में शान्ति बनाने रखने के इस स्पष्ट निरूपण के ऊपर, जिस संघर्षों से निपटने के लिये कोई तर्कसंगत उपाय खोजने का अन्तर्द्वीय प्रयास छाया रहा है । अन्तर्द्वीय सम्बन्धों और विवेकी नीतियों के प्रति विशिष्ट धमरीकी दृष्टिकोणों के इस ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य को समझना धर्म देशों के पाठकों के लिए सहायक सिद्ध हो सकता है । राजनीति में धमरीकी संकट और धर्मसन्देशवाद के भी बहुतायत का एक शताब्दी पूर्व के धमरीकी संकट और श्रान्ति क संदर्भ में समझना चाहिये जिसकी छाया हमारे विचारों को गम्भीरता और मर्यादा प्रदान करती रहती है । इसके फलस्वरूप धमरीकी लोग जिस-मुदों की व्याख्या उन लोगों की धपेला कुछ निरा रोति स करते है, जो मन्थते है कि वे इस समय एक श्रान्तिकारी स्थिति में है । धमरीकी वर्धन ने इतिहासकार के लिए ज्ञान सुख और नैतिकता सम्बन्धी धमरीकी सिद्धान्तों के विस्तरे विनो विचारों पढ़ने बासी प्रवृत्तियों का स्पष्टीकरण कायर सबसे कठिन कार्य है । बीसवीं शताब्दी में धमरीकी धार्मिक विचारधारा में एक ऐसी प्रवृत्ति और ऐसा स्वर विद्यमान हुआ है जिसकी विशिष्टता महत्वपूर्ण है । उन जैसी कोई और धर्म्य कहो नहीं है । किन्तु इसमें बहूतेरे तत्व हैं जिनमें से हर यूरोप से विद्ये गये हैं । धार्मिक रूप में यह धमरीकी धार्मिकों की उद्योगी के कार्य की परिणति है जो धर्म बीबित नहीं है किन्तु जिसके विचार जोकिन धार्मिकों के कार्य के मूल में है । जिसियम जैम सी० एच० वी०

घाया और दक्षिण की बरान व्यवस्था में एक प्राचीन सेलिहरबाद और गुनामी पर आधारित पर्यटन को जन्म दिया। इन दोनों क्षेत्रों के बीच मध्य और पूर्वी औद्योगिक क्षेत्र में हम प्राकृतिक विशालों प्रविष्टियों और पूर्वीबाद का बर पाते हैं। मिडीसिपी नदी के बड़े मैदानों में जिसका कृषि-यन स्वतन्त्र किसानों में निर्मित किया एक विशिष्ट बरेलु संस्कृति और सांस्कृतिक संस्थाओं को विकसित किया जो विद्यालय कुले इलाकों के और अधिक कुले हुए समाज के अनुकूल थी। यहाँ छैट सुई मिडोरी में और उसके पास-पास रैड के भौतिक क्षेत्र में एक भावपूर्ण राष्ट्रीय का विकास हुआ जिसने उत्तर और दक्षिण के बीच बृह-युद्ध के संकट के समय और बाद में एक महत्वपूर्ण भूमिका निभायी। निकटतम घटीत में प्रसन्न महासागर के तट पर एक प्रसन्न सांस्कृतिक क्षेत्र का निर्माण हुआ है। प्राचीन और कुले इस क्षेत्र में प्राचीन के कुछ विचार भी बहुत ज़िम्मे और पश्चिम (पश्चिमी अमेरिकी) को राष्ट्रीय संस्कृति का एक प्रमुख धर्म बनाया।

इस बहुलता के साथ सामाजी पृथ्वे में स्थान कर सकना स्पष्टतः असम्भव है। मुझे बाध्य होकर, वैसा हर इतिहासकार को करना पड़ता है सामाजी और परम्परा के प्रसन्न समुह से ऐसी विचार-भारणें चुननी पड़ी हैं अमेरिकी विभागों पर जिसका भीमन्त प्रभाव बीर्नजीनी प्रतीय होता है। और अमेरी इतिहास-पुस्तक के इस संस्करण के लिए मैंने केवल अमेरिकी विचार के धारणुत उत्तर चुने हैं। अमेरिकी में कोई भी बिबेधी पूर्णतः विभाषी नहीं होता। उसकी संस्कृति का हमारी संस्कृति पर कुछ प्रभाव पहले से ही है। फिर भी अमेरिकी दर्शन के विषयों और सम्भावनी में बहुत कुछ ऐसा है जिसे ऐतिहासिक सत्य में रख कर प्रसन्न बोधगम्य बनाने की आवश्यकता है।

संयुक्त राज्य का राजनीतिक रूप-निर्धारण ऐसे काब में हुआ जिसे परम्परागुवार प्रबुद्ध-काल कहा जाता है। फलस्वरूप हमारे राष्ट्रीय संस्थाओं के ढाँचे को प्रबुद्ध-काल के उन विचारों के सम्पर्क में समझ जा सकता है जो कई संस्कृतियों में व्यक्त हुए हैं और बहुत कुछ सार्वत्रिक हैं। किन्तु हमारी राष्ट्रीय संस्थाओं के हम निर्माण-काल के पहले और बाद में भी स्थानीय परम्पराएँ रही हैं जो उतनी सार्वत्रिक नहीं हैं किन्तु अमेरिकी विचारों के बल में फिर भी जिसका महत्वपूर्ण योग है—मिसाल के लिए न्यू-इंग्लैण्ड के जुद्धतावाधियों का प्येनेबाब दक्षिण और पश्चिम के सेलिहर धारणों केवल का यह लोकतन्त्र पापुलिस्ट प्रान्थोलन (अध्यक्षता की घरी के प्रसन्न भाग में पर्यटन पर सार्वत्रिक निबन्ध और धार्मिक समानता के समर्थक) विभिन्न पन्नों के बर्नोप्येस प्रकृति और समाज के विकासवादी दर्शन सामाजिक संगठन और व्यवस्था के

विनिमयात्मक थावनी। विचारों के जो धालोसम इनसे सम्बन्ध है उन्हें ऐसे लोगों के लिए बोधव्यम बनाने की दृष्टि से जो इनका माय-माय ही बड़े नहीं हुए, उनकी ऐतिहासिक व्याख्या आवश्यक है।

किन्तु सर्वाधिक महत्वपूर्ण अनुभूति इस कारण कि धमरीकी खेतना 'यसे सर्वाधिक परिचित है, यह है कि उसीसही सही के मध्य में धमरीकी जीवन और विचार को एक सम्मीर संकट का सामना करना पड़ा। संकट बीत गया लेकिन विन समसामर्थों से संकट उत्पन्न हुआ था वे धम भी उत्तर और दक्षिण के मन और मैत्रिणता पर छाई हुई है। राजनीतिक और धार्मिक संकट रक्षपात और

कटुता के द्वारा समाप्त हुआ, किन्तु स्वतन्त्रता समाजता और बन्धुत्व की सम्मीर समस्याएँ—जो धमरी प्रकृति में ही ऐसी हैं कि उनका कभी कोई स्थायी हल नहीं हो सकता और हर पीढ़ी में उनका पुन निरूपण और पुन धम्मयन करना पड़ेगा—धाम भी धमरीकी ओर संवेसित कर रही हैं। उनके गृह-युद्ध के अनुभव

के धमरीकी ओर का यह भावना प्रदान की है कि वे केवल किसी बिद्रोह-भाव से नहीं बरत एक श्रान्ति से पुनर कर निकसे हैं और यह कि व्यावहारिक और धार्मिक दोनों प्रकार की समस्याएँ धर्म के साथ और धार्मिकपूर्ण उत्पत्तों से सुलझनी पार्यनी। श्रेय में धार्मिक बनाये रहने के इस स्पष्ट निश्चय के अन्त

विन संघर्षों से निपटने के लिये कोई तर्कसंगत उपाय खोजने का धर्मराष्ट्रीय प्रयास छाया रहा है। धर्मराष्ट्रीय सम्बन्धों और विदेशी नीतियों के प्रति निश्चित धमरीकी दृष्टिकोणों के इस ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य को समझना धर्म्य देशों के पाठ्यों के लिए सहायक सिद्ध हो सकता है। राजनीति में धमरीकी नीतिज्ञता और धर्मसम्बोधभाव के भी बहुतायत को एक ध्यावही पूर्व के धमरीकी संकट

और धर्म के धर्म में समाझना चाहिये जिसकी छाया हमारे विचारों को धमरीरता और मर्यादा प्रदान करती रहती है। इसके फलस्वरूप धमरीकी लोग निस्व-युद्धों की व्याख्या उन लोगों की प्रपेक्षा कुछ मित्र रीति से करते हैं, जो मन्त्रों हैं कि वे इस समय एक धार्मिककारी स्थिति में हैं।

धमरीकी धर्म के इतिहासकार के लिए, आज मुख्य और मैत्रिणता सम्बन्धों धमरीकी शिक्षाओं के पिछले दिनों दिखाई पड़ने वाली प्रकृतियों का स्पष्टीकरण धाम्य करने कठिन कार्य है। धीसनी ध्यावही में धमरीकी धार्मिक विचारधारा में एक ऐसी प्रकृति और ऐसा स्वर विकसित हुआ है जिसकी विविधता महत्वपूर्ण है। उस जैसी धार्मिक धम्मयन कभी नहीं है। किन्तु इसमें बड़े-बड़े तत्व हैं

जिनमें से कई यूरोप से लिये गये हैं। धार्मिक रूप में यह धमरीकी धार्मिकों की इस धार्मिक के धर्म की परिणति है जो धर्म जीवित नहीं है किन्तु जिसके विचार धार्मिक धार्मिकों के कार्य के मूल में हैं। विनिमय धम्म भी इस धीसर्व

जोसिया रॉयस और जॉन बुई (केवल सर्वप्रमुख नाम ही हैं) की प्रतिक्रारी पीढ़ी के भ्रम में इन समय तक उस वस्तु का निर्माण कर दिया है, जिसे आमतौर पर अमरीकी दर्शन के रूप में जाना जाता है। दर्शन और दार्शनिक विज्ञान में राष्ट्रव्यापी रुचि उत्पन्न करने वाले ये व्यक्ति अमरीकी संस्कृति के चार निम्न संघर्षों के प्रतिनिधि हैं। किन्तु वे दार्शनिक व्यक्तित्व नहीं रह गये। बकिंठ के अपने ही अमरीकी दार्शनिक भी नहीं समझते हैं। ये बहुदेशीय आत्माएँ भी जो यूरोप के दार्शनिक आन्दोलनों व समकक्षों की ओर यूरोपीय विचार की सार्वत्रिक समस्याओं के सन्दर्भ में कार्यरत थीं। रसेल, ब्र्याडफोर्ड और जो ई० मूर, माइसट्रीन, बर्गसन, हुसर्ल और फ्रॉयड, पॉइन्करे, कार्नेप, वॉल्टर मैरिटेन, सान्तायना, टी० एच० इजियट, हेरोल्ड वास्की, क्रोकेगाई, जनामुगो और टिट्लर की रचनाओं के द्वारा अदृश्यात्मक पार है जो नवीन उद्घोषन मिला उसके अभाव में एक विविष्ट अमरीकी विचार का यह उदय सम्भव न होता। कई प्रकार की 'सैक्रान्टिक वायु' पिछले दिनों अमरीकी मंच पर बड़ी है—बहु मंच विस्तार निर्माण नई सदी के आरम्भ अन्त के महान् अमरीकियों ने किया और फिर पिछले दशकों के विरहव्यापी सूक्तों के सिरे गुला छोड़ दिया। यद्यपि ये हवाएँ अलग अलग क्षेत्रों से आती हैं और विभिन्न प्रकृतियाँ उत्पन्न करती हैं। किन्तु वे एक विविष्ट अमरीकी अनुकिया का सूत्र करने में भी सहायक हुईं। जो विचार अक्सर और आज की विचारों इस समय संयुक्त राज्य में उपस्थित हैं। उनमें इतनी काफ़ी उत्पन्निका और साविकता है कि देश और विदेश में सामान्यतः उनकी ओर ध्यान दिया जाने।

विषय क्रम

विषय-श्रवण	३
१ उपनिवेश-कालीन अमरीका में प्लेटोवाद और अनुभववाद	१
(१) म्यू-हर्मिष के बुद्धाचारियों की प्लेटोवादी परम्परा	३
(२) प्रेम का पवित्रतावादी सिद्धान्त	६
(३) अज्ञानवाद	१६
२ अमरीका का प्रबुद्ध-काल	२०
(१) दर्शन अज्ञान	२०
(२) परद्विष	२१
(३) स्वतन्त्रता का सिद्धान्त	२७
(४) धार्मिक स्वतन्त्रता	४२
(५) उदार धर्म	४६
(६) स्वतन्त्र विचार	५६
(७) प्राकृतिक दर्शन	५६
३ राष्ट्रवाद और लोकतन्त्र	६४
(१) विभिन्न राष्ट्रवाद	६४
(२) सामान्य जन	६९
(३) युवा अमरीका	११४
(४) सीमान्त के समुदाय और विद्रोह	१२१
(५) स्वतन्त्रता और संघ	१३३
(६) धार्मिकवादी लोकतन्त्र	१३८
(७) सामन्तवाद और सम्यक्	१४८
४ रुढ़िवादिता	१५०
(१) उपदेशात्मक दर्शन	१५०
(२) अज्ञानवादियों में रुढ़िवाद	१५५
(३) मानसिक दर्शन का अर्थ	१६१
(४) वैदिक मनःशास्त्रियों का उपयोग	१६१
(५) अमरीकी मध्याह्निक के रूप में स्क्रिप्टीय के सामान्य बुद्धि	१६६

भये। धर्म के क्षेत्र में पोप के निरंकुश अधिकारों का चुनौती देने वाले सुधारवादी आंदोलन जैसे जो मुस्वत' जर्मनी हासर्ड फाउं स्विट्जरलैंड और इंग्लिस्टान में फैले। इन प्रोटेस्टेंट सुधारवादी आंदोलन की कई शाखाएँ बनीं। सर्वप्रमुख बाप के मूल प्रवर्तक जान कास्किन थे। ये धर्म को 'धर्म-संयोजन' के माध्यम से ईश्वर और मनुष्य के बीच एक प्रखर का समझौता (प्रतिज्ञा) मानते थे। गिरजा-सेवा का कर्म-संचालन करने वाली धर्मियों की परिष्कृत (प्रतिस्वटी) के नाम पर ये प्रोटेस्टैंटीरियन कहलाए। धर्म को पूर्णतः छुड़ करने में विश्वास करने के कारण इन्हें मुठतावादी भी कहा गया। फ्रांस में धारम्भ में इन्हें 'इजीनाट' कहा गया (संभवतः नेता के नाम पर)। बाप में सारे यूरोप में इस मत के लिए सुधारवादी 'धर्म' का प्रयोग होने लगा।

दूसरी धारा धानाबैप्टिस्ट (पुनः बपतिस्मावादी) लोगों की थी जिहका प्रचार मुस्वत' जर्मनी में सोलहवीं शताब्दी के पूर्वार्ध में हुआ। इसके नेता मुस्वर नाम के एक पादरी थे। इस आन्दोलन के समर्थकों ने कई बार राज्य-शक्ति के विरुद्ध विद्रोह किये जा असफल रहे। सुधारवादी आन्दोलनों में यह एक पराकाष्ठावादी आन्दोलन था जिसे सुधारवाद का नामपक्ष कहा जा सकता है। ये निजी धारणा को मानते थे और धर्म-समुदाय में स्वतन्त्रता और समानता के सिद्धान्त को सामुदायिक सम्पत्ति की सीमा तक ले जाते थे। धैर्य में हुए बपतिस्मा की वैधता को न स्वीकार करने के कारण विरोधियों ने इन्हें पुनः बपतिस्मावादी कहा।

तीसरी धारा धर्मसंशोधनवादियों (एवांजेलिस्ट) की थी। ये धार्मिक व्यक्तिवादी थे और इनके विचारों में रहस्यवाद का भी पुट था। इनके प्रमुख नेता चार्ल्स वेसली जान वेसली और जार्ज व्हाइटफील्ड थे। ये ईश्वर में विश्वास को ही मुक्ति का मार्ग मानते थे। धर्म-संशोधन के प्रचार द्वारा इस विश्वास को फैलाना इनका उद्देश्य था। प्रेम धारणा साम्प्रदायिकता को ये विश्वास का माध्यम मानते थे। वैयक्तिक शुद्धता में विश्वास करने के कारण ये पवित्रतावादी (पापटिस्ट) भी कहलाए।

इन मुख्य धाराओं के अन्तर्गत भी बहुतेरी उप-शाखाएँ थीं। माना प्रकार के भेद-विभेदों ने बहुसंख्यक सम्प्रदायों को जन्म दिया। वस्तुतः हर विचारधारा के अन्तर्गत विभिन्न प्रभाव कल्पे लड़ते थे और जग-जग से अन्तर नहीं धाराओं और सम्प्रदायों को जन्म देते थे। सामाजिक वर्धन के क्षेत्र से एक उदाहरण में तो सामाजिक समुदाय (सोशल क्रमेटिक) सिद्धान्त के तीन मुख्य प्रवर्तकों में सबसे धीरे सौंठ ने बड़ा विद्रोहों को प्रेरणा दी यहाँ हॉब्स राजतन्त्र के समर्थक थे। विचार के हर क्षेत्र में ऐसी ही स्थिति थी।

धर्मरीषी इतिहास पुनः जागरण-काल के अन्त और धार्मिक-काल के धारम्भ ३ घुस होता है। धर्मरीषी इतिहास और विचार-धारा पर सबसे अधिक प्रभाव

उपनिषद्-कामीन समरीका में प्लेटोवादी और अनुभववाद
 बुद्धवाकियों का पड़ा। ये राज्य को एक प्रकार का सोक्रेटिक धर्मराज्य
 बनाना चाहते थे, जो ईस्वीय (नामिक) नियमों के आधार पर संचालित हो।
 इस विचारधारा के बहुत से साथ कमी-कमी तो पूरे के पूरे यौन, मुख्यत
 इग्लिस्तान और हासैड से आकर, कई धर्म और राज्य के बीच से बचने के लिए,
 न्यू-इंग्लैंड (समरीका में न्यूयार्क के उत्तर में बस पाँच राज्यों का क्षेत्र) में बस
 गये थे।

धर्मशास्त्र और लॉरेंस इनके टकराव से ही प्राबुलिकतास की एक मुख्य
 प्रकृति अनुभववाद का विकास हुआ। धर्मवि जो कुछ प्रयोग धरना अनुभव से
 सिद्ध हो सके नहीं मान्य है, धर्म कुछ नहीं।—धनुवादक]



न्यू-इंग्लैंड के शुद्धतावाकियों की प्लेटोवादी परम्परा

धर्मशास्त्रे दर्शन का धर्मदान बुद्धतावादी चर्च-प्रधानतावाद (प्युरिटन
 स्कैमिस्टिचियम) की एक शाखा से धारम्भ करना अच्छा हाया। यह विचारधारा
 संघट कैम्ब्रिज (इंग्लिस्तान) से और संघट यूरोप में अपने मुख्य केन्द्र हासैड
 न बनी-बनायी ही न्यू-इंग्लैंड से आयी गयी थी। मॅसाचुसेट्स को सर्वप्रथम
 बसाने वाले धर्म-समुदायवाकियों^१ के पास एक धर्मशास्त्रज्ञ विद्वतापूर्ण विचार
 दर्शन था। जब कई धर्म स अपनी धर्महमकियों के कारण वे सठामे जा रहे थे
 तब यह दर्शन उन्हें सहाय देने वाले देवी सदैव का काम देता था। जब धर्मशास्त्री
 अन्य-धर्म में उन्हींने अपने को ईस्वर की हया से संबंधित लोगों^२ के बीच पाया
 तब भी यह एक देवी सदैव का काम देता रहा। लेकिन धर्मगत उनके धर्म पर

१ काथोलिकसिस्ट—गिरजापरों के निविबत क्षेत्रों में बसे हुए धर्म
 समुदायों को स्वायत्त धर्मिकार प्रदान करने के सिद्धांत को मानने वाले।—धनु०

२ एक प्रकलित धारणा से अनुवाद यूरुबियों ईसाइयों और सुततमागों
 को ईश्वर के पैयम्बर (धुमा ईसा और मोहम्मद) तक धर्म-मुक्तक (मोस्ट
 टेस्टामेण्ट न्यू टेस्टामेण्ट कुरान) प्रदान करने की कृपा की। संसार के धर्म
 सभी लोक देवी कृपा से संबंधित रहे।—धनु०

मये । धर्म के क्षेत्र में पोप के निरंकुश अधिकारों का चुनौती देने वाले सुधारवादी धार्मिकतन्त्र जैसे जो मुख्यतः जर्मनी, हार्मैड, फ्रांस, स्विट्जरलैंड और इंग्लिस्तान में फैले । इन प्रोटेस्टेन्ट सुधारवादी धार्मिकतन्त्र की कई शाखाएँ बनीं । सर्वप्रमुख शाखा के मूल प्रवर्तक जान कास्मिन थे । ये धर्म को 'धर्म-संघटन', के माध्यम से ईश्वर और मनुष्य के बीच एक प्रकार का समन्वय (संघर्ष) मानते थे । गिरजा-शेख का कार्य-संचालन करने वाली संघेदों की परिषद् (प्रेसबिटीरी) के नाम पर ये प्रेसबिटीरियन कहलाए । धर्म को पूर्णतः शुद्ध करने में विश्वास करने के कारण इन्हें शुद्धतावादी भी कहा गया । फ्रांस में धारम्भ में इन्हें ह्यूजीनाट कहा गया (संभवतः नेता के नाम पर) । बाद में सारे यूरोप में इस मत के लिए सुधारवादी 'धर्म' का प्रयोग होने लगा ।

दूसरी शाखा धानाबैप्टिस्ट (पुनः बपतिस्मावादी) लोगों की थी जिसका प्रसार मुख्यतः जर्मनी में सोसहर्वी सताब्दी के पूर्वार्ध में हुआ । इसके नेता मुन्जर नाम के एक पादरी थे । इस धार्मिकतन्त्र के समर्थकों ने कई बार राज्य-शक्ति के विरुद्ध विद्रोह किये जो असफल रहे । सुधारवादी धार्मिकतन्त्रों में यह एक पराकाष्ठावादी धार्मिकतन्त्र था जिसे सुधारवाद का नामपल कहा जा सकता है । ये निजी भास्वा को मानते थे और धर्म-समुदाय में स्वतन्त्रता और समानता के सिद्धान्त को सामुदायिक सम्पत्ति की सीमा तक से बाँधते थे । संघर्ष में हुए बपतिस्मा की वैधता को न स्वीकार करने के कारण विरोधियों ने इन्हें पुनः बपतिस्मावादी कहा ।

तीसरी शाखा धर्मसंशोधनवादियों (एवांजेलिस्ट) की थी । ये धार्मिक व्यक्तिवादी थे और इनके विचारों में रहस्यवाद का भी पुट था । इसके प्रमुख नेता कार्ल बसली जान बीमली और जार्ज व्हाइटफील्ड थे । ये ईसा में विश्वास की ही मुक्ति का मार्ग मानते थे । धर्म-संशोधन के प्रचार द्वारा इस विश्वास को फैलाना इनका उद्देश्य था । प्रेम, धन्यता, शान्ति को ये विश्वास का माध्यम मानते थे । वैयक्तिक शुचिता में विश्वास करने के कारण ये पवित्रतावादी (पयविस्ट) भी कहलाए ।

इन मुख्य शाखाओं के अतिरिक्त भी बहुतेरी उप-शाखाएँ थीं । नाता प्रकार के भेद-विभेदों ने बहुसंख्यक सम्प्रदायों को जन्म दिया । बस्तुतः हर विचारवादी के अन्दर विभिन्न प्रभाव क्षमि सङ्गठित थे और अलग-अलग से अन्तर नवी शाखाओं और सम्प्रदायों को जन्म देते थे । सामाजिक दर्शन के क्षेत्र से एक उदाहरण में तो सामाजिक अनुबन्ध (सोशल कन्ट्रैक्ट) सिद्धान्त के तीन मुख्य प्रवर्तकों में फ्रांसीसी और लॉक ने बड़ी विद्रोहों को प्रेरणा दी वहीं हॉब्स राजतन्त्र के समर्थक थे । विचार के हर क्षेत्र में ऐसी ही स्थिति थी ।

धर्मरीची इतिहास पुनः आगरण-कास के अन्त और धार्मिकतन्त्र के धारम्भ से शुरू होता है । धर्मरीची इतिहास और विचार-वादा पर सबसे धार्मिक प्रभाव

उपनिवेश-कासीन धमरीका में प्लेटोवाक धीर धनुमबवाव

१

मुद्रतावावियों का पड़ा। वे राज्य को एक प्रकार का लोकतांत्रिक धर्मराज्य बनाना चाहते थे जो ईदकरीय (नामिक) नियमों के आधार पर संघालित हो। इस विचारधारा के बहुत से लोग कमी कमी तो पूरे के पूरे गैर, मुख्यत इंग्लिस्तान धीर हार्लैंड से जाकर, रूढ़ धर्म धीर राज्य के क्षेत्र से बचने के लिए, न्यू-इंग्लैंड (धमरीका में न्यूयार्क के उत्तर में बसे पाँच राज्या का क्षेत्र) में बसे थे।

धर्मशास्त्र धीर तर्कमुक्ति इनके टकराव से ही प्राधुनिकतास की एक मुख्य प्रवृत्ति धनुमबवाव का विकास हुआ धर्मात् जो कुछ प्रयोग धमबा धनुमब से सिद्ध हो सके नहीं मान्य है, धन्य कुछ नहीं।—धनुवादक]

• •

न्यू-इंग्लैंड के शुद्धतावावियों की प्लेटोवाकी परम्परा

धमरीकी वर्धन का धम्मवन मुद्रतावाकी धर्म-प्रधानतावाव (प्युरिटन स्कॉलैस्टिसिस्म) की एक शाखा से धारम्भ करना बज्धा होया। यह विचारधारा संघत कैम्ब्रिज (इंग्लिस्तान) से धीर संघत यूरोप में धपने मुख्य केन्द्र हार्लैंड से बनी-बनायी ही न्यू-इंग्लैंड से धायी गयी थी। मॅसाचुसेट्स को सर्वप्रथम बनाने वाले धर्म-समुदायवावियों^१ के पास एक धसाधारणत विद्रतापूर्ण विचार दर्शन था। जब रूढ़ धर्म से धपनी धयइमवियों के कारण वे सताये जा रहे थे तब यह धर्शन उन्हें सहाय देने वाले देवी संघेस का काम देता था। जब धमरीकी धन्य-धाम्त में उन्होंने धपने को ईस्वर की कृपा से बधित लोगों^२ के बीच पाया तब भी यह एक देवी संघेस का काम देता रहा। धेनिन धन्तव उनके धर्म पर

१ काथेरीसलतिस्ट—गिरबाधरी के निबिधत क्षेत्रों में बसे हुए धर्म सधुरावों को स्वायत्त धधिकार प्रदान करने के सिद्धास्त को मानने वाले।—धनु०
२ एक प्रबलिन धारणा के धनुतार धधुवियों ईसाइयों धीर सुतसमानों को ईस्वर से पैयम्बर (पुता ईसा धीर मोहम्मद) तक धर्म-पुस्तक (बोह्द टेस्टामेन्ट न्यू टेस्टामेन्ट कुरान) प्रदान करने की कृपा की। संसार के धन्य धमी लोग देवी कृपा से बधित रहे।—धनु०

साधारित राज्य संघर्षों के लिए एक वैधानिक सिद्धान्त बन गया था। वास्तव में वस्तु न रह जाने पर भी बहुत दिनों तक उनकी शक्ति पर ध्यान रहा ।

धर्म-समुदायवादी गुरुतावाद की परम्परा का सोल्वे हार्म पुनः आगरा-कामीन प्रोटेस्टांत में प्रो. विन्स्टन पीटर रेमुस (१५१३-७२) में मिलता है । वे एक प्रसिद्धी मानववादी^१ प्रो. प्रोटेस्टांत थे । उन्होंने धर्मवादी धार्मिकता के लोको प्रो. भाषा-प्रमाण की बड़ी तीखी आलोचना की, विशेषतः उसके पदार्थ-निश्चय प्रो. विषय कर्मों^२ की जो उन्हें विस्तृत व्यर्थ प्रतीत हुए । १३६१ में उन्होंने कॉम्बिनबाइ^३ स्वीकार कर लिया प्रो. गार्डन की धर्म संगोष्ठी^४ (१५७२) में प्रेस्बिटीरियन^५ मत के विरुद्ध एक गुरु धर्म-समुदायवादी सिद्धान्त का समर्थन करने के कारण उन्हें काफी कुख्याति मिली । प्रेस्बिटीरियन लोगों में उनके सिद्धान्त की प्रत्यक्ष भाषात्मिक प्रो. इस कारण 'विन्स्टन आहिमात प्रो. पाठक'

१ पुनः आगरा-कामीन में, धर्मशास्त्रों की सीमा लघु कर पुनर्नी प्रो. रोमी रचनाओं का अध्ययन करने वालों के लिए प्रयुक्त । प्रसिद्धी में 'ह्यूमलिस्ट' ।—धनु०

२. धर्म के दार्शनिक विचारों का आधार एक मूल-विभाजन है । इसमें एक प्रो. ही मूल तत्त्व (पदार्थ) है जिसमें सृष्टि की सभी वस्तुओं का वर्गीकरण किया जा सकता है । धर्म के अनुसार ये मूल तत्त्व हैं—वस्तु, परिमाण, मूल सम्बन्ध, स्वान, सुखा, प्रतिकार, क्रिया प्रो. प्रभाव । दूसरी प्रो. विषय प्रकृत के सभी बातें हैं जो एक पदार्थ के बारे में कही जा सकती हैं । प्रसिद्धी में 'कॉम्बिनबाइ' प्रो. 'प्रेस्बिटीरियन'—धनु०

३ धर्म कॉम्बिन (१५ ६ १५६४)—गुरुतावादी विचारधारा के मूल प्रवर्तक जिन्होंने ईश्वर द्वारा प्रदान के लिए विभिन्न व्यक्तियों के धर्म का सिद्धान्त प्रतिपादित किया । यह सिद्धान्त गुरुतावादीयों ने यह भाषा कल्पना करने में सहायक हुआ कि वे ईश्वर के पुत्र हुए बूत हैं ।—धनु०

४ प्रेस्बिटीरियन मत की धर्म-संगोष्ठी (सापनाइ) जिसमें सम्बन्धित क्षेत्र (संस्कृत प्रान्त या देश) के धर्मधिकारी प्रो. प्रत्येक भाग लेते हैं । गार्डन नगर शास्त्र में प्रोटेस्टेन्ट मतसमुदायियों का एक एक या बड़ी काल में प्रोटेस्टेन्ट मत काभी फैल जाने के बाद इनकी एक संगोष्ठी हुई ।

५ प्रेस्बिटीरियन—गुरुतावादीयों का सम्प्रदाय जो मिरबासेर के सभी लोगों द्वारा नहीं बल्कि समान प्रतिकार वाले धर्मियों द्वारा धर्म के सिद्धान्त को मानता था । इसका प्रसार मुख्यतः स्कॉटलैंड में हुआ ।—धनु०

कह कर उसकी मरसेना की। सेन्ट बाबो-सोम्पु व' ह्यवानाड' में उनकी हत्या हो गयी। इस प्रकार उनके जीवन और उनकी मृत्यु, दोनों में ही उन्हें एक प्रोटस्टेन्ट सन्त और खहीर बनाने में भाग दिया। दर्शन में उनकी मुख्य देन यह थी कि ज्योती के विचारों पर आधारित एक प्रकार के इन्द्रवाद या देव को उन्होंने धार्मिक और धरस्तुवादी 'प्रत्यक्ष प्रमाण के तर्क' से धार्मिक मौलिक और उपयोगी बठा कर उसे पुनर्जीवित और व्यवस्थित किया। वे तर्कशास्त्र को प्रमाण के विज्ञान की प्रवेक्षा प्रमाण की कला मानते थे—मनुष्य की सहज बुद्धि को अनुशासित करने की कला। इन्द्र या व्यवस्थित देव के द्वारा उन्होंने प्रन्तर और विवेक की कला सिखाई। तार्किक विस्लेषण की इस कला को उन्होंने धार्मिकार कहा। तर्कशास्त्र की दूसरी शाखा को उन्होंने निर्णय या विम्वार कहा जो उन सभी को जोड़ने की कला है जिन्हें इन्द्र प्रलय करता है। रेमुस ने अपनी विचार-व्यवस्था का समर्पण मुख्यतः उसके दैर्घ्यिक मूल्य के आधार पर किया। लेकिन उनके कुछ सिद्धों ने विशेषतः मेसाम्बन के दर्शन सारों में, वे० एच० ब्रसस्टेड नामक एक छात्र ने इन्द्रात्मक विधि का विकास कलाओं और विज्ञानों के हर क्षेत्र में एक विश्व-कोष के रूप में किया। ब्रसस्टेड का 'एम्साइकलोपोडिया (विश्व-कोष, १९१०) सुदृढतापायी दर्शन का एक लोकप्रिय ग्रन्थ बन गया। इसमें विज्ञानशास्त्र के अतिरिक्त तीन अन्य सूक्ष्म-विषय माने गये— 'आइडेंटिफा हैक्सिमाबिया' दिमाग के गठन और घादतों का ज्ञान 'डेन्मासाजिया इन्द्रात्मक विधि से प्रस्तुत कलाओं की व्यवस्था जिससे मूल सम्बन्धों और ज्ञान की एकता का पता चलै, और 'धाक्सिमाबिया' ज्ञान और अस्तित्व दोनों के ही प्राय-स्वरूपों तद्यों और सिद्धान्तों का शास्त्र, जो माटे तौर पर ज्योती की विचार-व्यवस्था के समान है। ज्ञान-शास्त्र, या सभी विषयों को अपनी परिधि में सीधे वाले दर्शन का सामान्य तथ्य या मनुष्य की सहज (अहजिम) बुद्धि को अनुशासित (हजिम) तर्कशीलता में परिवर्तित करना जब तक कि मनुष्य का दिवाग ईस्वर का एक प्रतिरूप न बन जाए।

हर विधियम टैम्पिल ने १५८० में रेमुस की विचार-व्यवस्था को कैम्ब्रिज

१ सेन्ट बाबो-सोम्पु विषय, २४ अगस्त, १६७२ को धारण हुआ, जिस में प्रोटस्टेन्ट कलापुपायियों का हत्याकांड। इस घटना के पीछे मुख्यतः रानी कैथरीन मैडिली का हाथ था। हत्याकांड पेरिस में १७ दिसम्बर तक चलता रहा और देव के प्रत्यक्ष भागों में भी फैला जहाँ ३ धरनुबर को समाप्त हुआ। अनुमान है कि इनमें तपस्य बबलम हवार प्रोटस्टेन्ट (जो काल में ह्यूजीनट, कहलाते थे) मारे गये।—अनु०

विश्वविद्यालय में प्रविष्ट कराया, जहाँ उसने कैम्ब्रिज के प्लेटोवाद की अभिवृद्धि में सहायता दी। वह विचार-व्यवस्था धर्म-समुदायवाद के समर्थकों का धारा बन गयी। कैम्ब्रिज में बुद्धतावाद के प्रतिनिधि थे प्रोफेसर रिचर्डसन, जार्ज डोगाने, ऐम्बरी बुटन और विलेफ्त विसिगम एम्स जिन्होंने रचनाएँ प्रारम्भिक न्यू-इंग्लैंड के प्रिय दर्शन-ग्रन्थ बनीं। १६७२ में एम्स ने रेमुस की रचना 'डाइसेक्टिंग द बिज कमेन्टरी' (इंग्लिश टीका सहित) का एक संस्करण प्रकाशित किया। उसी वर्ष मिस्टन ने अपनी पुस्तक 'इन्स्ट्रुक्शंस थ्रॉफ बि बार्टेन ऑफ लॉजिक बैसड ऑन टी फिलोसॉफी ऑफ पोटर रेमुस (पीटर रेमुस के दर्शन पर आधारित टर्म्स) की स्थापनाएँ, प्रकाशित की। रेमुस के दर्शन और प्रसंगिक धर्मशास्त्र का लोकप्रिय बनाने वाले धर्म-बुद्धतावादी धर्मशास्त्री थे विसिगम पॉल्किन्स जॉन प्रेस्टन और वामस हुकर।

न्यू-इंग्लैंड आने के पहले हुकर ने कैम्ब्रिज में रिचर्डसन से रेमुस का दर्शन पढ़ा था। न्यू-इंग्लैंड आकर वे इस विचार-व्यवस्था के सर्वाधिक आतंकार प्रतिपादक बने और न्यू-इंग्लैंड के पाठशालाओं के एक पर्याप्त विहित समूह के साथ मिलकर कई बच्चों तक धर्म-समुदायवाद का शैक्षणिक समर्थन करते रहे। न्यू इंग्लैंड में इस शैक्षणिक बुद्धतावाद ने एक निश्चित शैक्षणिक परम्परा का निर्माण किया जिसके मुख्य धर्म थे धर्म-संघीय धर्मों का सिद्धान्त और 'टेक्नोलाजिया (कलाओं की व्यवस्था) का शास्त्रीय विकास।

यूरोप में रेमुस के दर्शन और प्रसंगिक धर्मशास्त्र का प्राथमिक सत्य सामान्य धर्मों को ऐसे शैक्षणिक प्रचार प्रदान करना था जिससे वह पाठशालाओं के विद्यार्थियों के संस्कार विधियों की आवश्यकता और प्रतिष्ठित संस्थाओं की शक्ति का समर्थन कर सके। इंग्लिस्तान में धर्म-समुदायवादी धर्मों से धर्मों की प्रथा कर सकत थे कि इंग्लिस्तानी धर्मों के माध्यम और प्रतिष्ठित धर्मों के रूप में विरवा-धर्मों की प्रसंगिक धर्मशास्त्रों के धारा पर अपना संगठन करने की अनुमति मिल सकेगी। यद्यपि वे कास्बिन के सिद्धान्तों का प्रचार करते रहे कि सभी राज्यों को पवित्र प्रजाधिपत्य (होली कामनवेल्थ) बन जाना चाहिए, किन्तु धर्मों के कार्यक्रम पर वे ध्यान नहीं कर सकते थे। इसके विपरीत न्यू-इंग्लैंड

१ धर्म की धर्म (धर्म-संगठन) के माध्यम से ईश्वर और मनुष्य के बीच एक प्रकार का सम्बन्धिता मानने वाला सिद्धान्त। धर्मशास्त्र में 'कलेक्टाट विद्यालयी'।—धनु०

२ इंग्लिस्तान की राजी एलिजाबेथ प्रथम द्वारा स्थापित धर्म-संगठन जिसमें इंग्लिस्तान का राजा ही धर्म का भी प्रचार होता है।—धनु०

वें छोटे-छोटे स्वतन्त्र समुदायों नगरों या विरजा-शेखों को प्रसन्नियों या सामाजिक अनुभवों के द्वारा ईसा के छोटे-छोटे राम्यों या धर्मतन्त्रों के रूप में संगठित करना संभव था, जिसमें लोगों द्वारा कृते नये दंडाधिकारी और पादरी ईश्वरीय नियमों को स्थाप्य करने के लिए संयुक्त रूप से उत्तरदायी हों। बोलापन विवेक में १६६२ में कहा कि "बाद में सम्पूर्ण समाजों में ईसा के राज्य का निर्देश 'हमारा उद्देश्य था और इस क्षेत्र में हमारी धर्म का साधारण था। यद्यपि प्रातरिक और प्रहृष्य राज्य के प्रति जो उसका नियम-क्षेत्र का सादर के साथ। और प्रोटेस्टर पेरी मिस्टर की टीका बड़ी उपयुक्त है। 'सबहकीं शताब्दी के ईसाई जगत् में न्यू-ईंग्लैंडवासियों को अनुभव बनाने वाला सभी सुधारकारी धर्म संगठनों से उनको प्रसन्न करके उन्हें बस्तुतः एक विविष्ट समाज बनाने वाला उनका यह स्वयं-सिद्ध सिद्धान्त था कि 'ईश्वरीय अनुभवा की प्रसन्निया राजनीति में हर्षयमान् जर्न-मार्च की एक जर्न-प्रसन्निका से प्राप्त है।' यद्यपि न्यू-ईंग्लैंड के धर्मशास्त्रियों ने अपनी पीठिकाओं से ईवी धारण जारी करने की प्रार्थना प्राप्त की और एक विविधविचारबुद्धि धर्म का स्वागत और पालिका बहल कर ली, किन्तु सामान्य व्यक्ति प्राये जल कर अपने प्रसन्निकारमक व्यवहारों को मनना सके और उन्होंने बीरे-बीरे पादरियों द्वारा संभावित धर्मतन्त्रों को क्षीण करके उन्हें सोपतन्त्र का रूप दिया। नि-सम्बेह, पादरियों ने धर्म की वृद्धि के खिलाफ प्रान्त घटाई किन्तु युवा पीढ़ी ने, जिसमें युवा पादरी भी थे, इस बीज पुकार की ओर विशेष ध्यान नहीं दिया। पुस्तक घटती में जो जोड़ यूरोप में मुख्यतः पादरियों के विरोधाधिकारों के विरुद्ध मध्यम-मार्ग का विरोध था, वह धर्मिका में स्वतन्त्र राजनीतिक समुदायों के निर्माण का उद्देश्य साधारण बन गयी। इन समुदायों में पादरियों की एक बीरे-बीरे समाज हा गयो और प्रतिष्ठा भी नहीं तक बनी रही जहाँ तक उन्होंने स्वयं 'सामान्य' लोगों के छविचोले को अपना दिया। न्यू-ईंग्लैंड के नगर न मात्र व्यापारी साहसिकों के पुंजी विनियोग के, न पब्लिक प्रजाविस्तर। वे दोनों होने का दावा करते थे लेकिन बीरे-बीरे एक विविष्ट प्रकार की स्वतन्त्रता का विकास हुआ, जिसमें ओटोबारी साधारण और यान्त्री (न्यू-ईंग्लैंडवासियों का व्यवसाय) व्यापारिक समृद्धि का मिश्रण था। ईश्वरीय 'जगत्' और विधान स्वतन्त्र प्रजाविस्तरों का विचार समेत या मान्यता का साधारण बन गया।

इस दृष्टिकोणकारी ओटोबाद से ईश्वरवाद (बाइबल) और प्राकृतिक धर्म

१. पेरी मिस्टर 'बी न्यू-ईंग्लैंड साहसिक' (न्यूयार्क १९३८), पृष्ठ ४४७।

२. प्राकृतिक-धर्म का सिद्धान्त, यथादि ईश्वर में विरवात किन्तु पब्लिकों के ईश्वर प्रवर्त होने में नहीं।—धनु०

की धीरे धीरे संक्रमण सामान्य से धीरे-धीरे धीरे बहुत कुछ अचेतन रूप में हुआ। कारण यह था कि बुद्धतावादी स्पष्टतः बाइबिल के श्रुतनियमों और प्रसंगिक पर उतने निर्भर नहीं थे जितना वे स्वयं मानते थे। उनकी विचार-धारा का धारण्य है ही बाइबिल पर आधारित होने की अपेक्षा वास्तविक रूप में दार्शनिक धार्मिक थी।

जब न्यू-इंग्लैंड में सर्वप्रथम धार्मिक शैक्षणिक साधन के हित में ब्रह्मिकारियों और पापियों के विरुद्ध 'प्रकृति-प्रवृत्त' धर्मियों को मनवाने का प्रयास किया गया तो नवगर्भ विद्यार्थी ने उसका प्रभावकारी उत्तर दिया और बुद्धतावादी दर्शन के संदर्भ में 'प्राकृतिक स्वतन्त्रताओं' के समर्थन को 'अष्ट स्वतन्त्रताओं' का समर्थन कह कर उसकी निन्दा की।

स्वतन्त्रता के दो रूप हैं प्राकृतिक (हमारी प्रकृति जब वैसे अष्ट है मेरा उत्तर यह है) और नागरिक या संघीय। पहले प्रकार की स्वतन्त्रता मनुष्य और पशुओं व अन्य प्राणियों के लिए समान है। इसमें मनुष्य को मनुष्य के साथ अपने सहज-सम्बन्ध में जो कुछ भी चाहे करने की स्वतन्त्रता होती है। यह अस्वार्थ और बुराई बोलों की स्वतन्त्रता है। यह स्वतन्त्रता सत्ता से विभेद और अर्धवत् है और अविच्छिन्न न्यायपूर्ण सत्ता द्वारा भी बुरा से भी अकुच को नहीं सह सकती। इस स्वतन्त्रता को कायम रखने और इसका उपयोग करने से मनुष्य में बुराई बढ़ती है और धीरे-धीरे वह विवेकहीन पशुओं से भी नया-नुबरा हो जाता है—पूर्व उच्छ्रितता से सभी का हास होता है (Omnes summas licentia deteriores)। यह सत्य और शक्ति का वह महान् धनु है, वह बंगली पशु है, जिस संवित और समित करना सभी ईस्वीय विद्याओं का सत्य है। दूसरे प्रकार की स्वतन्त्रता को मैं नागरिक या संघीय कहता हूँ। ईश्वर और मनुष्य के बीच की प्रसंगिक के संदर्भ में नैतिक नियमों में और मनुष्यों की आपसी राजनैतिक प्रसंगिकों और संविधानों के संदर्भ में इसे नैतिक स्वतन्त्रता भी कहा जा सकता है। यह स्वतन्त्रता सत्ता का अक्षिप्त लक्ष्य और उद्देश्य है और उसके बिना नहीं रह सकती। यह केवल अस्वार्थ न्याय और ईमानवादी की स्वतन्त्रता है। इस स्वतन्त्रता का (न केवल अपनी सम्पत्ति बल्कि) सामर्थ्यवादी पड़े तो अपनी जीवन की भी लक्ष्य में बाधकर आपको समर्थन करना है। 'यह स्वतन्त्रता एक रूप में सत्ता के अधीन रह कर ही कायम रखी और उपयोग की जाती है। यह उसी प्रकार की स्वतन्त्रता है जिसके द्वारा ईसा ने हमें मुक्त किया है।'

१ जान विन्सल, हिस्टरी ऑफ न्यू-इंग्लैंड वेस्त केम्ब्रिज यूनिवर्सिटी द्वारा
 नाहित (न्यूयार्क १९०८) खंड २, पृष्ठ २१८-२१९।

हॉमर का भी बड़ी उन्नत होता। फिर भी ये नागरिक या प्रसविकात्मक स्वतन्त्रताएँ धार्मिक-धार्मिक सामने आयीं। जान बाइबल ने मुझतावारी दृष्टि का भेद खोल दिया। जब उन्मुखे बसित किया कि धर्म 'मनुष्य की नैतिक धर्मता का विचार छोड़ दिया जाए' ता 'ईसाई स्वतन्त्रता के प्रसविकात्मक धर्मशास्त्र के समस्त धर्म-निरपेक्ष सामाजिक-धर्मसंशोधन के सिद्धांत को वैसी पुनर्जागृति ने उसकी व्याख्या की थी, रखा जा सकता था। प्रकृति की शक्ति के अर्थमक ह्रास और अज्ञेय व्यापारिता के विरुद्ध बढ़ती हुई शक्ति के साथ-साथ शक्ति के 'निर्गमों (ट्रिप्लिकेट) का न्यू-इंग्लैंड में धार्मिक-धार्मिक स्वागत हुआ और अन्ततः विद्वान् का धार्मिक सिद्ध करने के लिए उनका उपयोग किया गया।

सामाजिक सिद्धांत के साथ जो बात हुई बड़ी प्राकृतिक दर्शन के साथ भी हुई। कैम्ब्रिज का प्लेटोवाद मूल्य के विज्ञान के उदय के साथ निकट से सम्बद्ध था और जब १७०० के समय बेकन, न्यूटन और लॉक की रचनाएँ न्यू-इंग्लैंड में उपलब्ध हुईं, ता उन्होंने हीम ही रेमुसवारी धर्मों की पुरानी पद बुकी शक्ति की और अज्ञान-विद्या का स्थान से लिया।

प्रेम का पवित्रतावादी' सिद्धांत

मुझतावारी धर्म-धर्मों की पूर्ण स्थापना होने के पहले ही उनमें पवित्रतावादीयों के अस्तित्ववारी समुह नुम धार्ये किई धर्मशास्त्री धामशीर पर केषत 'निर्गमवारी'—धार्मिक धर्मशास्त्रावादी कहते थे और धामी मानुषाधिक धार्या का पूर्ण नकार मान कर जिनसे मय खात थे। पहले कवेकर^१ और धामावैदिक^२ लोग धार्ये, फिर मेवॉदिक^३। ये धामी 'उन्मुख

१ पापट्रिन्स—प्रोटेस्टेन्ट धर्मशास्त्री में अज्ञा, बुद्धि, या मानवतात्मकता की बुद्धि के लिए सत्रहवीं शताब्दी में धारम्भ धार्योत्पन्न।—धनु०

२ धार्मिक धार्या द्वारा सत्रहवीं शताब्दी के मध्य में स्थापित नव धर्मिक धार्मिक नाम 'निर्गम-धर्म' है। इनके मुख्य सिद्धांत हैं—धार्मिक-धार्मिक की शक्ति की और धर्मिताय धार्योत्पन्न।—धनु०

३ धर्मशास्त्रीय धर्मिताय की शक्ति धर्मिकार करने के कारण धर्म-धर्मितावारी कहलाते हैं। प्रोटेस्टेन्ट धर्मशास्त्र की एक पराधार्मिक पूर्ण धार्या। ये धार्मिक धार्या की समता की मानते हैं। यह धार्मिकताय मुख्यतः धर्मों में धार्या बर्हा इसके धर्मिकों ने कई विद्योत् भी किये।—धनु०

४ धीरे धीरे पर धर्म-धर्मितावारीयों के लिए धर्मिक।—धनु०

या पुनरुत्थान को धीरे वैयक्तिक भुक्ति को मानते थे। तबसे ही समझकर बुद्धतावादी लोग स्नेह उत्पन्न करने या नार्मिक भाव प्रकणता के विच्छेद सौम्यता और ज्ञान पर जोर देने लगे।

व्यक्तिवाद और धर्म-संज्ञावाद का मूलसंघर्ष 'महान् जागरण' के कास में खार से फैला जब यूरोपीय पवित्रतावाद और धर्म-संदिग्धवाद^१ धमरीक्य पहुँचे और उन्होंने जनसंख्या के बड़े हिस्से को धीम्र ही प्रभावित कर दिया। बुद्धतावादिनों में इस संघर्ष को सबसे अधिक तीव्रता से अनुभव करने वाले और सबसे अधिक तेजी से उसका उपाय करने वाले बोनापन एडवर्ड्स थे। उन्होंने रेमुसबाव और कैम्ब्रिज के प्लेटोबाव का अध्ययन यैल कासेज में किया था (समभवतः सैमुएल जॉन्सन के शिष्य रूप में जो कुछ समय तक उनके अध्यापक थे)। किन्तु जिन दिनों वे कालेज में थे तभी जर्मर पुस्तकालय यूरोप से आया जिसमें 'नव-ज्ञान' की मुख्य पुस्तकें थीं और उन्होंने तथा जॉन्सन ने बड़ी उत्सुकता से उन्हें पढ़ा। दो बायबलिक रचनाओं ने उन्हें विशेषतः प्रभावित किया। लॉक का 'एसे' (निबन्ध) और हेनसन की पुस्तक 'देल एन्वयामरी इन दू ही थोरिब्लिगस थाऊ धनर आइडियाज ऑफ़ स्पूटी ऐन्ड बू' (धोन्वय और उद्बुद्ध सम्बन्धी हमारे विचारों के मूलस्रोत की एक शोध)। पहली पुस्तक उन्होंने १७१७ में पढ़ी जब वे कालेज में ही थे और दूसरी १७१९ के लगभग जब वे नार्थम्पटन में एक युवा पारसी थे। उनका निजी नार्मिक इन्द्र १७२९-२५ के वर्षों में सबसे अधिक तीव्र था और १७३४ में उनके गिरजा-क्षेत्र में 'पुनरुत्थान' या जागरण शुरू हो गया। इन वर्षों में उन्होंने नये बायबलिकों क छात्र-छात्र एक अन्य रचना को भी बार-बार पढ़ा जिससे बुद्धतावादी धर्मशास्त्री परिचित थे किन्तु जो एडवर्ड्स के लिए विशेष महत्वपूर्ण बन गयी—पेट्रोबान मास्ट्रिक्ट की 'क्वारेटिको-प्रेडिकटा विद्यालाची (सैडान्तिक-व्यावहारिक धर्मशास्त्र) जो एक लोकप्रिय फ्रेंचि संस्करण में भी उपलब्ध थी। बाग मास्ट्रिक्ट हासड के प्रसिद्धिवादीक धर्मशास्त्रियों से निकट से सम्बद्ध होने पर भी हालैंड में पवित्रतावाद के संस्थापकों में से थे। इस यूरोपीय पवित्रतावाद ने एडवर्ड्स को धर्मशास्त्र के क्षेत्र में 'महान् जागरण' के अर्थि और धमरीकी पवित्रतावाद के लिए तैयार कर दिया। धीम्र ही एडवर्ड्स 'नव-ज्योतिषों के—ऐसे बुद्धतावादी जिनका मुझाव नार्मिक व्यक्तिवाद को और या धीरे जिन्होंने पुनरुत्थान में भाग लिया बायबलिक गैठा बन गई। उन्होंने एक बर्चन का निर्माण किया जो निजी तीव्रता और समकालीन बायबलिक धारणों के घेष्ठ निष्कर्ष की दृष्टि से धरमधिक प्रभावदायी था। अगले अध्याय

१ एनाबेलिकलिनरन—इसा में बकि के प्रचार का आन्वेषण।—अनु०

में हम देखेंगे कि वैज्ञानिकों के रूप में लोक और ग्युटन क प्रति उनका क्या दृष्टिकोण था। यहाँ हमारा सम्बन्ध उनके द्वारा पवित्रतावादी प्रभाव के अन्तर्गत पुद्धतावादी परम्परा के संशोधन से है।

साँक के इस सिद्धान्त से कि भावन क सरस विचार ही चिन्तन का मूल साध है और ह्येसन के नैतिक भावना के सिद्धान्त से संकेत प्रकृत करके एवम्बुस ने कहा कि ईश्वर का अनुभव एक प्रकार के भावानुभव द्वारा ही हो सकता है, 'मनुष्य के प्रति ईश्वरीय विधान का शोचित्य सिद्ध करने के द्वारा नहीं वरन् शुद्धतावादियों और अन्य तर्कवादी धर्म-शास्त्रियों ने करने की चेष्टा की थी। उन्हें मार का कि युवावस्था में क्रिय प्रचार उनका मन ईश्वर की पूर्ण सर्वशक्तिमत्ता के सिद्धान्त का विद्यमान करता था जब तक कि 'ईश्वर में एक प्राणिक मनुष्य आत्म' उन पर नहीं छा गया। उनका अपना प्रभाववादी बर्तन उद्धृत करने साम्य है—

“बचपन से ही मेरे विषय में ईश्वर की सर्वशक्तिमत्ता क सिद्धान्त के विरुद्ध प्राणित्वा मरी थी कि वह जिसे चाहे अनन्त जीवन के लिए कुन से और जिसे चाहे मर्णाकार कर दे, ह्येसा के लिए गन् होने का अनन्तकाल तक नरक-याचना करने का छोड़ दे। मुझे यह एक समानक सिद्धान्त प्रतीत होता था। लेकिन मुझे वह समय प्रकृति तरह पार है जब ईश्वर की इस सर्वशक्तिमत्ता क प्रति और अपनी निर्वासन इच्छा क अनुसार अनन्तकाल के लिए मनुष्यों की श्वाभ्या करने में उसक भाव के प्रति मैं आस्वस्त और पूर्णतः समुष्ट हो गया। किन्तु मैं यह नहीं बता सकता था कि कैसे या किस माध्यम से मैं इस प्रकार आस्वस्त हुआ गया। उस समय और बहुत समय बाद तक मुझे कल्पना भी नहीं थी कि इसमें ईश्वरीय प्रेरणा का कोई असाधारण प्रभाव था। केवल इतना ही कि जब मैं अधिक दूर तक देख पाता था और मेरी तर्कबुद्धि उसके म्याय और शोचित्य को समझ पयो थी। और इससे उन सभी संकाधों और प्राणित्वाओं का अन्त हो गया। उस दिन से आज तक ईश्वर की सर्वशक्तिमत्ता के सम्बन्ध में मेरे विषय में एक आश्चर्यजनक परिवर्तन आया है। ऐसा कि बिल्कुल पूर्ण धर्म में, कभी कोई संका इस बारे में उठी ही नहीं कि ईश्वर जिस पर दया करना चाहे दया करे और जिसे चाहे उससे सज्जी करे। स्वयं और नरक के सम्बन्ध में ईश्वर की पूर्ण सर्वशक्तिमत्ता और म्याय के सम्बन्ध में मेरा निम्न उद्गता ही आस्वस्त प्रतीत होता है जिज्ञाता किसी दृष्टिमात्रर मनु के सम्बन्ध में। कम से कम, कुछ समयों पर ऐसा ही होता है। किन्तु अबम विरवास के बाद ईश्वर की सर्वशक्तिमत्ता के सम्बन्ध में बहुत मुझे विस्तृत निम्न प्रकार का अनुभव होता है। उस समय के बाद बहुत मुझे ग बचत विरवास हुआ

है बरन् एक आनन्दपूर्ण विस्मय हुआ है। यह सिद्धान्त मुझे बड़ा ही आनन्ददायक ज्योतिष्य और मधुर प्रतीत हुआ है। ईश्वर की पूर्ण सर्वोच्चताका स्वीकार करने में मुझे आनन्द मिलता है। किन्तु मेरा प्रथम विश्वास ऐसा नहीं था।

‘ईश्वर और दैवी वस्तुओं में इस प्रकार के आन्तरिक मधुर आनन्द का जिसका अनुभव मुझे बार में बहुधा हुआ है, पहला अवसर जो मुझे याद है उस समय थावा जब मैंने बाइबिल के वे शब्द पढ़े (1 टिमोथी 1 : 10) जब आनन्द आनन्द, अद्भुत अद्भुत एकमात्र ज्ञानी ईश्वर के लिए हमेशा और हमेशा यत्न और सम्मान। आमीन। इन शब्दों को पढ़ते हुए दैवी रूप की महिमा की एक भावना मेरी आत्मा में आई और जैसे उसमें कैल कर छा गयी। एक नवी भावना जो मरे सारे पूर्व अनुभव से बिल्कुल भिन्न थी। धर्मग्रन्थों के कोई शब्द मुझे कभी इन शब्दों जैसे नहीं लगे थे। मैंने अपने मन में सोचा कि कैसा महिमापूर्ण वह रूप है, और मैं किन्तु मुझी हो जाऊँ धरत में उस ईश्वर का आनन्द या सर्व और स्वर्ग में उससे भिन्न जाऊँ और हमेशा के लिए जैसे जहाँ में जो जाऊँ।

इसके बाद दैवी वस्तुओं की मेरी भावना धीरे-धीरे बढ़ती गयी और अधिकाधिक जीवन्त हुई और उसमें वह आन्तरिक माधुर्य अधिक आया। हर वस्तु का रूप बनन गया और ऐसा प्रतीत हुआ जैसे लगभग हर वस्तु में ईश्वर की महिमा की एक घात मधुर छाया या प्रतीति या गयो हो।^१

‘समग्र हर वस्तु’ की बात महत्वपूर्ण है, क्योंकि वे प्राणी बताते हैं कि इस नवी भावना का संस्कार उन्हें एकान्तप्रियता की ओर प्रवृत्ति के साथ समापन की ओर ले गया। वृत्तों और उनके शैक्षिक कार्य और सामाजिक सम्बन्ध उन्हें ‘एक ही ही प्रयोगिता की स्थिति और यथा में ले जाते थे जो ‘आध्यात्मिक बातों के सम्बन्ध में अवनीय रूप में बढ़ थी’। और इससे उन्हें अनुभव हुआ कि उनके पास ‘संसार को अस्मृत और परेधानी छलाक करने वाला मानने के पर्वत कारण थे और यह कि संसार कभी बरबोगा नहीं। वे सर्व और प्रारम्भ दुष्टि की भावना’ से जितित थे जो उन्हें अपने में और अन्य लोगों में दिखाई देती थी और उन्होंने पूर्ण सम्पीठता से लिखा—

‘विद्यते विगो मेरी बड़ी कामना रही है कि मैं दूटा बिल लेकर ईश्वर के चरणों में पड़ूँ। और जब मैं विनय की इच्छा करता हूँ तो मैं यह नहीं चाहूँ

१ क्लैरेन्स एच० फ्रास्ट और जामस एच० आन्सन द्वारा सम्पादित, राजन एडवर्ड्स प्रिन्सिपलिटि वेलेजियन्स (न्यूयार्क १९३५) पृष्ठ १०।

कर सकता कि मुझमें केवल ज्ञान ही विनय हो जितना धर्म ईशानियों में। मुझे लगता है कि ज्ञानमें जितना विनय है वह उनके लिए उपयुक्त हो सकता है, किन्तु मेरे लिए, सारी मनुष्य-जाति में सबसे अधिक विनययोग्य न होना भीकदापूर्ण अहंकार होता।^१

इस प्रकार एडवर्ड्स के विमोक्षण में एक सर्वोच्च कामना उचित हुई एकमात्र यही किन्ता कि ईश्वर की सर्वशक्तिमत्ता प्रत्यक्ष एक सर्वव्यापी और सर्व-शाही उद्देश्य बन जाए जो कामना को धर्मशास्त्र में बल दे और नैतिक उदारता को 'पवित्र प्रेम' में।

धार्मिक रूप में स्वयं अपने अनुभव की इस व्याख्या के आधार पर, धार्मिक रूप में 'आध्यात्मिक काल' में 'धार्मिक प्रेम' के रूपों को देख कर और धार्मिक रूप में पवित्रतावादी धर्मशास्त्र के प्रभाव से वे एक 'दिव्य और धर्मशास्त्रिक ज्योति' में विश्वास करने लगे जिसके द्वारा ईश्वर अपने भाषको प्रत्यक्ष में व्यक्त करता है। उन्होंने साबवाणी से सम्बन्धित कि "प्राकृतिक मनुष्यों में अपने पाप और पीड़ा सम्बन्धी जो विश्वास रहते हैं यह दिव्य और धार्मिक ज्योति उससे भिन्न है।^२ कि यह धार्मिक और दिव्य ज्योति कल्पना पर पड़ने वाला कोई प्रभाव नहीं है^३ कि यह धार्मिक ज्योति प्रेरणा से किष्कुम निबल वस्तु है, यह किसी नये सिद्धांत को व्यक्त नहीं करती विमोक्षण को कोई नयी स्थापनाएँ नहीं सुझाती ईश्वर, ईसा वा परलोक के सम्बन्ध में कोई नयी बात नहीं सिखाती,^४ और यह कि 'मनुष्यों का धर्म सम्बन्धी हर प्रमाणी हृदयकोण यह धार्मिक और दिव्य ज्योति नहीं होता।^५ यह 'ईश्वर की महिमा की वास्तविक भावना है।^६

"यह मत रखना कि ईश्वर पवित्र और कृपाशालु है, और उस पवित्रता और कृपा के सीम्बरों और आराध्य रूप की भावना हममें अन्तर है। मनु भीतर होता है, इसके तात्त्विक निर्लम्ब में, और उसकी मिश्रण के आस्थात्मक में अन्तर है। किसी वस्तु की उच्छ्रितता के परिदृश्यित तात्त्विक निर्लम्ब में और उसके मातृत्व और सीम्बरों की भावना में बड़ा अन्तर है। पहले का आधार केवल विमोक्षण में

१ वही, पृष्ठ ७०-७१।

२ 'एक दिव्य और धर्मशास्त्रिक ज्योति', वही, पृष्ठ १०२।

३ वही पृष्ठ १०४।

४ वही, पृष्ठ १०५।

५ वही, पृष्ठ १०५।

६ वही, पृष्ठ १०६।

है, उसका सम्बन्ध केवल परिकल्पना से है। लेकिन दूसरी बात वन सम्बन्ध हृदय से है। जब हृदय में किसी वस्तु के सौन्दर्य और अनुभूतता की अनुभूति होती है, तो धर्मत्व ही उसे ग्रहण करने में हृदय को मुक्त मिलाता है।^१

एडवर्ड्स को विश्वास था कि सौंफ जिस प्रकार के प्रमाण की माँग कर सकते थे वैसे धार्मिक प्रमाण इस बात के लिए उनके पास बहुतेरे थे कि मनुष्यों का ईश्वर में आनन्द मिलता है। किन्तु वे इस बात की ओर भी इशारा करते हैं कि ईश्वर के प्रति प्रेम या 'धर्म की वस्तुओं' में मिलने वाला कुछ स्वाभाविक भावनाएँ नहीं हैं। क्योंकि प्रयुक्त होने वाले सापेक्ष स्वाभाविक नहीं हैं। सौंफ का अनुसरण करते हुए एडवर्ड्स का विश्वास था कि स्वाभाविक 'संस्कृत-विद्या में संस्कृत समस्त के अस्तित्व धारण' द्वारा निर्णीत होता है। इसके विपरीत इस धार्मिक भावना में ईश्वर की महिमा की अनुभूति या प्राप्ति से उसकी समस्त उत्पत्ति होती है। हम प्रकार एडवर्ड्स ने धार्मिक या पवित्र प्रेम के लिए बड़े ध्यानपूर्वक एक अनुभववादी तर्क निर्मित किया।

किन्तु अनुभववादी दृष्टिकोण से ही अनुष्ठान रहकर उन्होंने उसी विचार को एक प्लेटोवादी रूप दिया। उन्होंने न केवल पवित्रतावादिनों की भाँति कहा कि ईश्वर तक हृदय के द्वारा ही पहुँचा जा सकता है 'दिमान' के द्वारा नहीं। बल्कि वह भी कि वह पवित्र' या धार्मिक प्रेम 'असिद्ध सृष्टि' के प्रति प्रेम है। उन्होंने इसे 'अस्तित्व माप के प्रति उदारता' या अस्तित्व को अस्तित्व की सहायता' कहा। सारे प्राकृतिक या नैतिक सद्गुण केवल इस सच्ची सद्गुण की प्रतिष्ठाया और परिणाम है। इसका आधार निरपेक्षाता के माननीयतावादी रूप में कोई 'नैतिक भावना' नहीं है, बल्कि स्वयं अस्तित्व की उत्कृष्टता अस्तित्व के अर्थों में अनुपात और सामंजस्य की उत्कृष्टता है। फलस्वरूप 'दिमानों में मिलने वाला सम्पूर्ण प्राथमिक और मौलिक सौन्दर्य या उत्कृष्टता, प्रेम है। और उनमें हमें जो कुछ मिलता है, सबको अन्ततः इस रूप में देखा जा सकता है।'^२

एडवर्ड्स ने विश्व कला की कारण पर आधारित रेमुस के प्लेटोवाद को प्लेटोनी प्रेम के एक पवित्रतावादी संस्करण के रूप में पुनः निर्मित किया। उन्होंने यह विस्तृत स्पष्ट कर दिया कि उनका 'पवित्र-प्रेम या उदारता मान्यता या मान्य भावप्रणयता नहीं है। यह धार्मिक और अनुभववादी 'भावना' है। और निश्चय ही यह न केवल लोगों की प्रेरणा है न बल्कि पुनरुत्थान के

१. वही, पृष्ठ १०७।

२. 'नोदस आन की पाठ्य'।

मानवोन्माद धरे 'अनुवाद'। एडवर्ड्स का 'धार्मिक अनुवाद पर निबंध' (ट्रौटाइड भाग रेलिजियस ऐंजेजिअस) बहुत ही भासोचनापूर्ण है और 'ईसाई म्बहार' या व्यावहारिक पवित्रता सम्बन्धी उनकी धारणा न रहस्यवाद है न उत्साह। यह शीश्वर्य की प्लेटोनी धारणा और सबिदनप्रीमता से विधित सुद्धतावादी सोम्यता है।

लेकिन न्यू इंग्लैंड के सुद्धतावादियों के लिए, इसके धर्म और परिणाम उद्देशित करने वाले थे। जब गार्थफ्टन के मुवा एडवर्ड्स ने प्रोस्टन के समिवात धर्म के समस्त समुच्च की निर्भरता में ईश्वर की महिमा का उपदेश किया तो इसका जबरदस्त प्रभाव पड़ा। कल्पितवादी स्त्रियाँ—पूरी और निरकुंठ निर्लम्ब का विद्यालय मूल भ्रष्टा का सिद्धान्त पूर्वनिर्णय नरक्षेत्र और उद्योग सिद्धान्त—एक पवित्र प्रजाधिपत्य की प्रसिद्धि के रूप में नहीं बरन् ईश्वर की प्रति प्रेम को एक धार्मिक या धर्मवतात्मक समिवाक के रूप में पुनर्जीवि हों इसमें तात्काली भी थी और परधानी भी। 'नव-ज्योतियों' और 'पूर्व ज्योतियों' का अन्तर पवित्राधिक स्पष्ट होने के साथ सुद्धतावाद और पवित्रतावाद में भेद बिद्यने की एडवर्ड्स की चेष्टा दार्शनिक दृष्ट्यावहारिक उद्युत हुई। जब उन्होंने और उनसे भी कम क्युराई के साथ जलक धारणों के नामी एमोंस और हान्किन्ग न धर्म-प्रसिद्धि की लोकप्रिय धारणा का लंघन करके न्यू-इंग्लैंड के म्बसुश्यों में नियमबद्ध समान्य और धार्मिकता या पुनरुद्धार की धार्मिक स्वीकृति की परम्परा को फिर से जलाना चाहा तो वे एक धर्मोत्प्रेरक धर्मसंकेत समुह रह गये और अन्त में वे केवल कल्पितवादीयों का एक छोटा-सा गुट रह गये। निश्चय धार्मिक विद्यता तो थी, लेकिन जो समान्य में धर्मोत्प्रेरक था। धार्मिक के लिए, और 'पवित्र-धर्म' के द्विध में, एडवर्ड्स के समर्थकों को प्रेस्बिटीरियन सोमों से सम्बद्ध होना पड़ा। प्रेस्बिटीरियन धर्मों ने उनके धर्मों को अन्त में उनके पवित्रतावाद का स्वागत किया अन्तःकालिकता के स्वाम पर (बैफर्डन उपर्युक्त धर्मों में) प्रोटेस्टेन्ट बेसुटिज्म के एक प्रेस्बिटीरियन रूप को, 'राज्य में एक ईसाई धर्म' का केन्द्रीय मूल संकल्प बनाने की चेष्टा को से धार्य।

१ बेसुट—बेसुट्सों धर्माधरी में इन्वैसियस सोमोला द्वारा स्थापित संघान (ईसा का समान्य) के सदस्य जिनका लक्ष्य धर्मतन्त्रों को स्थापित करना था।—अनु०

२ बेसुट, एबरा स्टाइस एनी की पुस्तिका 'बी ड्यूटी मोड क्रिश्चियन को, मेम टु एलेक्ट क्रिश्चियन कंसर्त' (१८२७), जोसेफ ब्लां द्वारा कल्पा 'धर्मोत्प्रेरक क्रियात्मक प्रेरितेड, १७०० १९०० (न्यूयार्क, १९४९) में सुद्धित, पृष्ठ ५३१-५३२। इसके दार्शनिक जोसेफ ब्लां 'बी क्रिश्चियन धर्म धार्मिकता' रिप्यू माड रेलिजियन IX (नितम्बर, १९४९) भी देखिए।

केवल न्यू-इंग्लैंड में बल्कि सारे देश में ही दर्शन और पवित्रतावाद में दृढ़ी उत्पन्न हुई, और जिस उद्देश्य के लिए एडवर्ड्स ने प्रयास किया था उसे पूर्ण प्रसफलता मिली।

संसारवाद

सुद्धतावादी साम्ब्यता ईश्वर को क्रमा के सम्बन्ध में देखती थी परार्थ के सम्बन्ध में नहीं। लेकिन कैम्ब्रिज के प्योटोवाधियों में जो लोग रेमुस के अनुवायी नहीं थे उन्हें परार्थ ही साम्ब्यता चारणाओं का खंडन करने की चिन्ता उत्पन्न नहीं थी। वे सर्व दर्शन (प्रान्टोमाजी)^१ में देकादस की नयी स्थापनाओं से अधिक चिन्तित थे। देकादस ने प्रसारित परार्थ और वैचारिक परार्थ में जो अन्तर किया था उससे उत्पन्न होने वाली वर्मशास्त्रीय कठिनाइयों पर हेनरी मोर ने विशेष रूप से विचार किया। फिर, ईश्वर है कहीं? मोर का उत्तर जिसे न्यूटन ने भी दोहराया यह था कि ईश्वर प्रसारित है, और भौतिक वस्तुओं का अस्तित्व अन्तः और देश-विस्तार में ईश्वर के विभाज्य में है। इसके फलस्वरूप न्यूटन ने पूर्ण आकाश (ऐब्सोल्यूट स्पेस) को वैकल्प माना और जोनाथन एडवर्ड्स ने उत्तरदा से उनका अनुसरण किया।

संसार को प्रकाश और गति से बंक्ति कर दें तो संसार की हासत यह होगी कि न मकैर होया न क्रमा न नीसा न भूरा नमक न छाया पारदर्शी न अपारदर्शी न अग्नि या आवाज, न गर्मी न सर्दी न तरस, न भीसा, न सूखा न सख्त, न तरस, न ओषध, न प्रसार न प्राकृति न विस्तार, न अनुपात, न घटीर, न आत्मा। फिर सृष्टि का क्या हो? निश्चय ही इसका अस्तित्व और कहीं नहीं केवल ईश्वरीय विभाग में है।^२

'मैं' समझता हूँ यह हर व्यक्ति के लिए स्वबंदिष्ठ है कि आकाश प्राक्विक प्रकृत असीम और सर्वव्यापी है। लेकिन प्रकृति है कि मैं साठ-साठ कर्तु—मैं पहले ही इतनी बात कह चुका हूँ कि आकाश ईश्वर है।^३

१ प्रान्टोमाजी—वस्तुओं या अस्तित्व के सार-सार का लैडान्तिक प्रप्यवन।

२ 'अफैक बीइन्ग', क्लैरेन्स एच कॉस्ट और जामस एच कॉन्सल द्वारा सम्पादित जोनाथन एडवर्ड्स रिप्रेसेन्टेटिव सक्लेग्रस (न्यूयार्क १९३५) में, पृष्ठ २२-२३।

३ 'मौद्द आन बी माइन्ड।

जब हम कहते हैं कि जगत् सर्वात् भौतिक सृष्टि का अस्तित्व और कहीं नहीं केवल विभाग में है, तो हम धर्मबन्धीयता और धर्मूर्त सिद्धान्त-निरूपण की ऐसी स्थिति पर धा गये हैं जहाँ हमें बहुत अधिक मानधान रहना होगा ताकि हम उनमें उनमें पड़कर आमक धारणाओं में न खो जाएँ। इस बात का यह धर्म विकासना धर्ममन है कि सारा जगत् थोड़ी सी जगह की संकुचित सीमाओं में मगज में रहने वाले छोटे-छोटे विचारों में समाया हुआ है। दोनों बातें परस्पर विरोधी हैं क्योंकि हम याद रखें कि मानव शरीर का और मगज का भी अस्तित्व केवल विभागी है, उसी तरह जैसे धन्य वस्तुओं का। और जिते हम जगह कहते हैं वह भी एक विचार ही है। अतः वस्तुएँ सधमुच उस स्थान में हैं। जब हम ऐसा कहते हैं तो हमारा मतलब केवल यह है कि स्थान के हमारे विचार की इस पदवि का सम्बन्ध ऐसे विचार से है। अतः हमारे बात से यह नहीं समझ आया कि जो वस्तु जहाँ प्रतीत होती है, उसके जहाँ होने से हम इनकार करते हैं। जो सिद्धान्त हम निरूपित करते हैं उन धर्म ध्यान से देखा जाए तो उसका यह मतीबा नहीं निकलता। और न यही मिलेगा कि ये सिद्धान्त प्राकृतिक दर्शन का या भौतिक परिवर्तना के कारण या हेतु के विज्ञान का अध्ययन करते हैं। प्राकृतिक दर्शन में वस्तुओं के कारण का पता लगाना केवल ईश्वरीय क्रिया के धनुपात का पता लगाना है।^१

धर्मता प्रारम्भिक टीकाओं (मोड्स) में एडवर्ड्स ने यह मत प्रतिपादित किया कि कैम्ब्रिज के इस प्लेटोवाद से जो स्पूटन तथा मुडवावाद की पुच्छमूमि में भी है, वैज्ञानिक जानकारी में कोई व्यावहारिक अन्तर नहीं पड़ता। उन्होंने कहा कि 'विचारों का अस्तित्व ईश्वरीय विभाग में है, या कि वस्तुओं का अस्तित्व 'उसो रूप में है जैसा सामान्यत समझ जाता है। 'इससे कोई फर्क नहीं पड़ता। कारण-कार्य के रूप को ईश्वरीय महिमा के धनुपात के रूप में ग्रहण किया जाए या प्राकृतिक नियम के रूप में इसके विज्ञान में कोई अन्तर नहीं पड़ता। अन्तर केवल धर्म और रूपना में पड़ता है, क्योंकि मानवाय (आइडियलिज्म) के फलस्वरूप मनुष्य भौतिक वस्तुओं को अस्तित्व की छयाओं के रूप में देखने लगत है और इसमें ईश्वर की रक्षा या सौन्दर्य देखते हैं 'कि एक धर्म का रूप के साथ ऐसा मनुष्य धनुपात है जो धायम में एक सामान्य स्वीट्टि और सहमति को व्यक्त करता है। कि ये एक दूसरे का बाहर करते प्रतीत होते हैं जैसे जहाँ एक दूसरे से प्रेम हा। लेकिन एडवर्ड्स ने लॉक की रचनाएँ पढ़ने के बाद और धार्मिक सम्बन्धों की धार प्राकृतिक धर्म के सामान्य धनुपात को रक्षने के बा'

१ प्रायः बी.एम्. फास्ट और आम्बल की पुस्तक पृ० २२-२६।

भावनाएँ सम्बन्धी अपनी धारणा में कुछ परिवर्तन किया और कारणता के एक भावनाशी सिद्धान्त पर जोर दिया। दो ग्रेट डिस्क्रिबन डाक्ट्रिन ऑफ ओरिजिनल सिन डिफिनेन्स (मुस या के महात् ईसाई सिद्धान्त का समर्पण) में जिसका प्रकाशन १७५५ में जाकर हुआ उन्होंने आवश्यक सम्बन्ध के विचार का अध्ययन किया, जैसा समया उसी समय हुआ भी कर रहे थे। ऐसा प्रतीत होता है कि एडवर्ड्स ने अपनी धारणा का विकास हुआ से प्रसंग, स्वतन्त्र रूप में किया और निश्चय ही उनके साथ निश्चय मिले थे। उन्होंने सारे 'माध्यमिक कार्यों' का विरोध किया और सारी कारणता का सोचें ईश्वर के 'निरंकुश विधान' में आरोपित किया। ईश्वर वास्तु में एकमात्र 'कर्ता' है। भौतिक वस्तुएँ उसके द्वारा माध्यम के रूप में प्रयुक्त होती हैं लेकिन दरमसब भौतिक वस्तुएँ 'प्रमाणी कारणों' के रूप में कार्य नहीं करती।

पूर्व अस्तित्व सबसे शुरु में या वेद-विस्तार के प्रसंग में मने अस्तित्व का उचित कारण नहीं हो सकता जैसे उस शुरु में कि वह (पूर्व अस्तित्व) एक युग पहले या एक इबार मील की दूरी पर रहा होता और बीच के बीच-कास में कोई अस्तित्व न होता। यह उचित पराचों का अस्तित्व हर पूर्वापर क्षण में ईश्वर के निमित्त संकल्प और अन्ति का परिणाम ही हो सकता है।

इससे निश्चय ही यह गतीया निकलती कि ईश्वर द्वारा उचित वस्तुओं का परिवर्तन सम्पूर्ण रूप में एक निरन्तर सृजन के समान है, या ईश्वर द्वारा शुरु में वे उन वस्तुओं के उनके अस्तित्व के हर क्षण में सृजन के समान है।^१

'प्रकृति का सारा कर्म और वा कुछ भी उसके प्रस्तावित घाता है, उसके सारे नियम और विधियाँ समरूपता और नियमितता निरन्तरता और मगन एक निरंकुश का विधान है। इस धर्म में बसत और उसके सारे घणों के अस्तित्व का ही जारी रहना और निरन्तर अस्तित्व का हंग भी पूरी तरह एक निरंकुश विधान पर निर्भर है। कारण कि प्रकृति विज्ञाने क्षण में ध्वनि या प्रकाश या रंग या प्रतिरोध वा गुणत्व वा विचार, वा शक्ति या कोई धर्म निर्भर वस्तु भी, जो यह भी निश्चय आवश्यक नहीं कि प्रकृति क्षण भी ऐसा ही हो। सारा निर्भर अस्तित्व जो कुछ भी है, एक समकन गति में है, हर समय जुड़ता है और वापस घाता है, हर क्षण नबा होता है, जैसे वस्तुओं के रूप उन पर पड़ने वाले

१ डाक्ट्रिन ऑफ ओरिजिनल सिन डिफिनेन्स, फास्ट और आन्तम की पुस्तक, पृष्ठ १११ ११४।

प्रकाश से हृत् तस्य नवे होते हैं। और सब कुछ समक्य में ईश्वर से घाता है, जैसे सूर्य से प्रकाश। हम उसी (ईश्वर) में भीमिड है गतिशील है और अपना अस्तित्व रखते हैं।^१

एडवर्ड्स का सिद्धान्त कि ईश्वर सब कुछ का मूल्य करने वाला है, केवल परम्परागत कान्फिडेंस को मात्र उसकी वापसी ही नहीं वा बस्कि मूटम और लॉफ के बिचारों पर आधारित, हर वस्तु में ईश्वर की ध्याति के पक्ष में एक ठोस दर्ज था। यह सिद्धान्त वस्तु (मैटर) के अस्तित्व से इनकार नहीं करता था। इसका कथन था कि वस्तु का अस्तित्व और क्रियाशीलता ईश्वर में ही होती है। यह पदार्थ या पदार्थों के अस्तित्व से इनकार करता था क्योंकि ईश्वर पदार्थ से अधिक कुछ है। ईश्वर अस्तित्व है, निरन्तर मूल्यशील है। और यह यान्त्रिक कारणता या याम्बक सम्बन्धों से इनकार करता था। यह बाग ध्यान देने योग्य है कि एडवर्ड्स के अनुसार मानवीय संकल्पों का अस्तित्व भी ईश्वरीय संकल्प में है, और वे ईश्वर में ही क्रियाशील होते हैं। एडवर्ड्स के भाववाद का तात्कालिक प्रतिवादी स्वर भीतिरुवाह का नहीं अमिनिपनवाद का था। एडवर्ड्स के भाववाद का विरोधी बर्कमे^२ का भाववाद था।

धर्मरीत्या वर्तन में इस समय असारवादी सिद्धान्तों के प्रादुर्भाव का अधिक ध्यापक महत्त्व इस बात में है कि वे मुख्य प्रश्न जिनसे इन सिद्धान्तों का जन्म हुआ नये प्रश्नों के समझ भौण हो गये। धर्मरीत्या में भाववाद का प्रसार वास्तव में एक अगामी बाद आकर हुआ और असारवादी भाववाद का सबसे कम।

१ कहीं कुछ १९१ १९० :

२ हाल्लेहवादी प्रोटेस्टन्ट धर्मशास्त्री अमिनिपन के सिद्धान्त, जिनहीं कान्फिडेंस का विरोधता ईश्वर द्वारा पूर्वनिर्णय के सिद्धान्त का विरोध किया।

३ बर्कमे धारणवादी बार्थनिक (१९५५-१९५९), जो कुछ बर्क से आइलैंड में भी रहे।—धनु

दूसरा अध्याय



अमरीका का प्रबुद्ध काल

वर्शन सत्ताष्टय

प्रबुद्धता की शार्शनिक परिभाषा नहीं की जा सकती विशेषतः अमरीका में जहाँ इसका रूप सबसे कम साहित्यिक और सबसे अधिक सक्रिय था। इस देश में मानवी उत्कर्ष-युद्ध का कोई व्यवस्थित निरूपण नहीं हुआ—न कोई विस्वकोप न कोई विचार-वर्धन न कोई विचार-व्यवस्था। फिर भी हमारे इतिहास का कोई अन्य काल ऐसा नहीं है जिसमें लोगों की शार्शनिक रुचियों का इतना निकट सम्बन्ध शार्शनिक प्रश्नों से रहा हो। अमरीका में क्रान्तिकारी पीढ़ी के शार्शनिक जीवन को समुचित रूप में समझने के लिए हमें साम्यवादियों या मार्क्सवादी और नीतिशास्त्र की व्यवस्थाओं या मननशील एवांगेलिस्टों की रचनाओं को न देखकर शार्शनिक जीवन के केन्द्र पर—राजकीय दस्तावेजों और राजनैतिक मंचों समाचार-पत्रों और भाषण पीठिकाओं पर—नजर डालनी होगी। अमरीका में अभी भी शार्शनिक विचार और सामाजिक कार्य में इतने अधिक निकट सम्बन्ध नहीं रहा। यद्यपि अधिकांश शार्शनिक विचार शास्त्रात्मक ही थे विशेषतः समस्याओं के शार्शनिक हल खोजते थे फिर भी प्रबुद्ध-काल के विचारों को केवल युक्तिकरण कह कर छोड़ देने से काम नहीं चलता। उस समय अमरीकी जीवन का सर्वप्रमुख तथ्य यह था कि न केवल संसार की धारों और धाराएँ अमरीका पर केन्द्रित थीं बल्कि अमरीकी शार्शनिक जीवन के नेता स्वयं भी अपनी रुचियों और कार्यों के धार शार्शनिक नहीं या अधिक व्यापक पक्षों के सम्बन्ध में सम्बुद्ध चिन्तित थे। उनमें सम्बुद्ध 'मनुष्य-जाति के मर्तों का उचित आधार' था। यह बतल कर धारण्य होता है कि अपने वर्तमान से समझने के लिये वे धीरे धीरे प्रविष्ट और प्रविष्ट में कितनी दूर लड़ रहे थे।

इतिहास का निर्माण कभी भी इससे अधिक खेतना और प्रत्यविवेक के साथ नहीं किया गया था और प्राचीन यूनान के बाद ऐसे प्रचुर बहुत कम प्राये थे जब दर्शन को सार्वजनिक उत्तरदायित्व बहन करने के प्रचुर इससे अधिक मिले हों।

धमरीकी प्रबुद्ध-काल के बारे में उचित भाव से सिखना या पढ़ना असम्भव है, क्योंकि उसमें एक राष्ट्र के रूप में हमारे उत्तराधिकार का मर्म और शेष मानवता के साथ हमारे सम्बन्धित सम्बन्ध निहित हैं। धमरीका उस समय दोहरे धर्म में एक सबैरोपीय सोमान्त-सोच था। एक तो यूरोपीय विचारों की कई पीढ़ियों के विचार और मनोबोग इसमें एकत्र होकर जियाद्योत हुए। दूसरे इन्होंने उन साहस पूर्ण राजनैतिक धार्मिक और नैतिक प्रयोगों में अनुभवी की जिनमें उसके बाद से सारा विश्व ही भाग लेता रहा है। दर्शन के इतिहासकार को इसमें कुछ फर्कट से हावी है कि वह प्रबुद्ध-काल के दर्शन की सबैरोपीय और विविष्ट अभिव्यक्तियों के रूप में जॉन फ्राइस बेन्जामिन फ्रकसिन बॉमस जेडरसन और बेम्स मैडिसन की ओर उन्मुख करे और फिर यह स्वीकार करने को बाध्य हो कि उनकी रचनाएँ पिछी-पिछी बातों से और उनके विभाग भ्रामक धारणाओं से भरे पड़े हैं। उनकी कोई विचार-व्यवस्थाएँ नहीं थीं और जिन विस्तरे हुए विचारों पर उन्होंने धमस किया उनमें से अधिकतर सचेत रूप में उपार लिए हुए थे। पठन-पाठन के लिए वे धमरी सामग्री नहीं हैं लेकिन इसके बावजूद वे धमरीकी दर्शन के चिर-प्रतिष्ठित प्रतीक होने के प्रसादा धमरी भी बीबल पढ़ियाँ हैं। इन परिस्थितियों में धमरीकी प्रबुद्ध-काल को उच्च और विचार दोनों में ही एक 'परास्वी श्रमि' के रूप में प्रस्तुत न कर पाना निश्चय ही इतिहासकार की ही असफलता होगी स्वयं प्रबुद्धता की नहीं।

फिर भी, एक धर्म में यह प्रबुद्धता बुरी तरह प्रकट रही। उसके विचार धीम ही धमाम्य या प्रष्ट हो पड़े। मजिष्य की उसकी योजनाएँ ब्रजन कर दी गयी और उसके विकास बाद ही उसके भावों और मान्यताओं के विच्छ एक गहरी और साधेसपूर्ण प्रतिश्रिया धार्य। उसके महान् विषय-प्राकृतिक धमिकार धार्मिक स्वतन्त्रता उदार धर्म स्वतन्त्र विचार सार्वभौमिक प्रगति और प्रबुद्धता—किन्तुनी वाली उनका स्वर खोलना पड़ गया था। किन्तुना व्यापक भ्रम-विभाष था। ब्रिजिनिया के एक भूस्वामी ने १८३० के लगभग लिखा कि 'जन-धमिकारों के प्रत्यक्ष चिरोपियों की उच्छि धमर उनकी इच्छाओं के अनुस्य होगी तो वे चिन्ती (बुधार्थ) कर सकते थे लोकजानिक सिद्याम्य 'उससे अधिक बुधार्थ या धमाम्य रहे हैं। बाबिन मताधिकार पर धाबारित सरकार, सबसे उदात्त

सोर्गों द्वारा 'सबसे खराब' सोर्गों की सरकार हामी ।^१ १८५५ में अफ़रसन को अर्थात्कति देते हुए, एक अर्धत उधारवारी ने अमरीकी संस्कृति में स्वतन्त्रता के पूर्ण ह्रास पर धाक प्रकट किया ।^२ और १८५६ में सिफ़न ने सिखा —

'अफ़रसन के सिद्धान्त स्वतन्त्र समाज की परिभाषाएँ और स्वयंसिद्ध सिद्धान्त हैं । फिर भी उनसे इनकार करने और बचने में सफलता का बड़ा दिशावा किया जाता है । एक उन्हें बड़े जोर से 'अमर-दमक भरो सामान्यता' कहता है । दूसरा सिद्धांत से उन्हें 'स्वयंसिद्ध भूट' कह देता है । अन्य लोग अलग भए ठक़ देते हैं कि वे (सिद्धान्त) 'उच्च जातियों' पर लागू होते हैं । ये अविश्वस्यता वापस पायी हुई निरंकुशता के अग्रभूत हैं, अउरमेता हैं ।^३

किन्तु इस प्रतिक्रिया से यह प्रमाणित नहीं जाता कि प्रभुत्व-अस सचमुच प्रभुत्व नहीं था । इसके विपरीत हमें अमरीकी दार्शनिकों में उन महान् विद्वानों की स्मृति में वापस जाने की प्रकृति अभिक्रमिक और कामनामरे रूप में मिलती है, और कोई भी अमरीकी विचारक जो केवल प्राध्यापक ही नहीं है कभी-भी कुछ विचारमग्न हो कर उस उपयोगिता और स्वतन्त्रता की इच्छा किये बिना नहीं रह सकता जो इस समय वर्धन को प्राप्त थी ।

परहित

प्रभुत्व-कास का आरम्भ आत्मतोष में हुआ और अन्त भय में । उसकी प्रारम्भिक अवधियों में अर्मशास्त्रीय भाषाभाव से सार्वभौमिक परहित में विश्वास उत्पन्न हुआ । अमरीका में इस विशेपता को काटन मेजर ने प्रमुखाता प्रदान की

१ ऐबरी या लैबेन एडमण्ड रफ़िन सचरर (न्यूयार्क १८९१) पृष्ठ ४४; इसी प्रकार जार्ज किन्ब्रू सीप्रियातांकी फार की साउथ (रिचमण्ड, १८५४) विधेपत १८वाँ अध्याय ।

२ जे. बी. स्टालो रेडेन अडमण्डतुम्जेन उंड बीडे (सिन्सिनाटी, १८६१) पृष्ठ १६ ।

३ एल्बर्ट एलेरी बर्ग द्वारा सम्पादित बी राइटिंग्स आफ़ जॉमस अफ़रसन दार्ज़िनटन १६ ३) में उद्धृत अहड (१) पृष्ठ १६ १० ।

को एक बृद्ध धार्मिक-प्रिय धर्मशास्त्री के धीरे 'मसाई करना अपने ऐसे वा कर्तव्य समझते थे। उन्होंने न केवल 'मसाई करने के निबन्ध' (एसेज टु डू गुड) लिखे बल्कि बट-बट जाकर, जहाँ भी उन्हें बुराई का समझ होता वहाँ मसाई करते। अपने धर्म-करण से प्रेरित होकर वे हर बाघ में रखस बैठे। उदारता और ईसाई प्रेम' सम्बन्धी एडवर्ड्स की धारणा में विषय ईश्वर है, और साम स्वयं अपनी धारणा को होता है। किन्तु धार्मिक कट्टर धुड़ताभाविया ने उदारता को बुराई की मसाई करने के धर्म में समझ। उनकी यह ध्येयता की कि स्वयं ईश्वर को बलि अपने धर्म से धार्मिक धर्मों प्राणियों के मुक्त में है। मेबर की रचना 'क्रिश्चियन क्रिमासफर' इस धर्म की सर्वप्रथम धर्मरीति प्रामाण्यताओं में से है, जो प्रकृति में धीरचित्य और उद्देश्य के लक्ष्य पर आधारित है। बटलर की रचना 'एनाबोली धार्मिक रैसिजन' (धर्म का साहस्य) और पेसी की रचना 'बिबुल बिबाहोरो प्राकृतिक धर्मशास्त्र' का सोहेत्वता के लक्ष्य की व्यवस्थाओं के रूप में सामाजिक लक्ष्यप्रियता मिली। सार्वभौमिक ईश्वरीय विधान में विश्वास स्पू-रेंटलैंड के समूह 'बिबिष्ट बर्न' में धार्मिकतात्मक माय्य हुआ। बोनास्टन की रचना 'बिबुल रैसिजन' (प्राकृतिक धर्म) को बहुत लोगों ने पसंद की उसकी प्रशंसा की। लैमुएल जॉन्सन ने इसे अपनी रचना 'एथिका' (नीति) का आधार बनाया। बोनास्टन का अनुसरण करते हुए उन्होंने कहा कि ईश्वर हर वस्तु के साथ बैसा ही व्यवहार करता है, जैसी वह सम्भव है, 'सत्य के अनुसार', और इसलिये मनुष्य के साथ उसका व्यवहार कुछ (निसन्देह धर्म) के लिए उत्तर किन्हे दने प्राणी के रूप में होता है।

'हमें चाहिये कि संवेदनशील और लक्ष्यपरक, सामाजिक और धर्मस्वर प्राणियों के रूप में हम अपनी सारी प्रकृति और क्षमाबलि को ध्यान में रखें। अतः यह (हमारा ध्यान) कालक्रम में और धर्मतः कम तक सारी मानवीय प्रकृति और सारी नैतिक व्यवस्था की मसाई और मुक्त होगा। फलस्वरूप, पशु-पक्षी की मसाई, या इन्द्रिय-मुक्त केवल क्रान्तिक है, और जहाँ तक वह धारणा की मसाई और मुक्त से मिला नहीं जाता, जहाँ तक वह मला नहीं रह जाता, बल्कि उनकी प्रकृति बुराई की हो जाती है। यही बात निभी 'मसाई के बारे में भी है, जहाँ तक सार्वजनिक मसाई से उसका मेल न हो और सांसारिक मसाई के बारे में भी जहाँ तक धर्मतः से उसका मेल न हो। और यह हमारी मसाई और मुक्त सम्पूर्ण व्यवस्थागत सत्य और वस्तुओं की प्रकृति के समझ है या वस्तुएँ, धर्मतः और धर्म शास्त्र में जैसे हैं उसी रूप में उन्हें देखने पर उनके समझ हैं बल्कि उनका परिणाम है। कारण कि उन्हें धार्मिक में देखने का धर्म यह मानना है कि वे समुचित हैं और यह उनकी प्रकृति

कि वह हमारी बौद्धिक सामाजिक और अन्तस्वर प्रकृति की उसकी सम्पूर्णता में पल्लव सुखी बनायें।^१

बेन्जामिन फ्रैंकलिन ने न केवल बालास्टन की पुस्तक पढ़ी थी बल्कि जब वे कुछ दिनों के लिए लन्दन में थे तो उन्होंने उसकी छपाई में भी काम किया था। उन्हें ऐसी धारमत्पुष्टि हास्यास्पद लगी और अपनी रचना 'डिसेटेंशन धारम सिबर्टी ऐण्ड मैसेसिटी प्लेजर एण्ड पेन (स्वतन्त्रता और भावसयकता धारम और पीड़ा पर निबन्ध)' में उसका मजाक उड़ाने में प्रसंसीय सफलता मिली। फ्रैंकलिन सांसारिक मानवीयता के एक अपरिप्लव और वैचित्र्यमय किन्तु प्रभावशाली प्रतिरूप थे। उन्होंने पूरी तरह और प्रभावकारी रीति से धर्म की जननेवा में और उपभोगी योजनाओं में लगाया। उनकी सङ्ग्रह की 'कमा' और 'पुपर रिचर्ड' जिन्हें धारमती पर विवक्ष्यमिता और पुंजीवादी नैतिकता का निरूपण माना जाता है, उनके धर्म मठानुसार 'ममाई करने के प्रयास' थे। फ्रैंकलिन को धर्मरोगी में सचमुच एक स्थितिकारी भावति बनाने वाली शक्ति थी उनके विचार और नैतिकता की पूर्ण सांसारिकता। योकी (म्यू-इंवेन्ड-वाचियों का व्यंजन-नाम) धारमत्पुष्टि को बहुत कुछ धर्म अन्वर बनाये रखने के असावा उन्होंने क्लेकरो की धारमत्पुष्टि का भी कुछ खंभ प्राप्त कर लिया। बुद्धतावादी संवृष्टों के धार्मिक मुख्य के सम्बन्ध में उनके अन्वर धारमत्पुष्टि की मानना थी। लेकिन उन्होंने उन पर से पब्लिकता का धारमरण उतार कर उन्हें एक पूर्णतः उपभोगितावादी धारम पर प्रतिष्ठित किया। 'पुपर रिचर्ड्स' प्रकल्पक' (पुपर रिचर्ड पन्नाग) के पाठक को कभी यह सम्बेह नहीं हुआ कि उसमें प्रस्तुत क्लेकरो की ज्ञान और सरल समझ बौद्धिक संघर्ष और धर्मसाध्य सृष्टि की उपलब्धि थी। सारी बातें बहुत ही सामान्य और सावनी मरी लगाती हैं। किन्तु फ्रैंकलिन की धारमकथा' या उसे भी अधिक ईश्वरवाद (डाइकम) पर उनकी प्रारम्भिक रचनाओं को पढ़कर हम देख सकते हैं कि उस धर्मसाध्य वातावरण और धारमन्वर के बीच सरल समझ की उनकी शक्ति के पीछे कितनी प्रकृष्टता संस्कार और धारमोचनात्मक ईमानदारी थी।

'इम कभी-कभी विवाद करत और बह्य करना हमें बड़ा प्रिया था जो विवाद की प्रवृत्ति बहुधा बड़ी बुरी धारम बन जाती है। वास्तव में कठुता लाने और उसे विवादने के अतिरिक्त ऐसे ऐसे लोगों के प्रति खोप और धारम

१ हबर्ट और फेरोल क्लेकरो द्वारा सम्पादित 'मसुएल बास्फन, प्रेसिडेन्ट धारम किन्न कालेज हिम् करियर एण्ड राइमिन्स (न्यूयार्क १९२६) कलक २ पृष्ठ ४४८।

सञ्चालित होती है, जिनसे निवृत्त हो सकती है। सामिक विचार पर अपने पिता की पुस्तकें पढ़कर मुझे यह आन्तक पढ़ गयी थी। तबसे मैंने देखा है कि समझदार व्यक्ति इसमें बहुत कम पढ़ते हैं। सिवाय बकीनों, बिरसविद्यालयों के लोगों और आमतौर पर एडिनबरो (स्कॉटलैंड की राजधानी—अगु०) में पले हुए सभी प्रकार के लोगों के।

“मुझे विश्वास हो गया कि सत्य ईमानदारी और निष्ठा जीवन में कुछ के लिए अधिकतम महत्व की हैं।”

इस प्रकार फ्रेंकलिन ने मुद्रतावादिनों में धीरे-धीरे धार रहे एक दार्शनिक परिवर्तन को पूर्ण और प्रकट रूप दिया। बहुत-कुछ सचेत रूप में वे समझते सवे कि ‘मुद्रतावादी नैतिकता’ की एक बर्नशास्त्रीय अभिव्यक्ति होने के अलावा उसका एक उपयोगितावादी आधार भी था। स्पूरिंगनेड-बासियों का मुद्रतावादी होना उनके कान्तिनवाद के कारण जरूरी नहीं था, जैसा कि आमतौर पर माना जाता है। बल्कि स्पूरिंगनेड का निर्माण करने की उनकी इच्छा के कारण जरूरी था। ‘धीकित अन्तरात्मा’ या पाप की भावना का, जो आमतौर पर पतन और भाव्य के पूर्व-निर्धारण के कान्तिनवादी सिद्धान्तों का फल समझी जाती है प्रत्यक्ष और सूक्ष्म कारण नहीं बस रही बस्तियों के जीवन की कठोर आवश्यकताओं में मिलेया। पादरी ध्यान रखते थे कि जो कुछ करना जरूरी हो, ईस्वर उसके लिए आदेश दे और जो बाधा आई उसे विच्छिन्न होयित करे।

बेन्जामिन फ्रेंकलिन ने प्रयास किया कि मुद्रतावादी सङ्घर्षों को उनकी पूरी कठोरता के साथ कायम रखें लेकिन उनकी बर्नशास्त्रीय मान्यता का पूरी तरह परित्याग कर दें। उन्होंने सीमान्तक्षेत्रीय नैतिकता को एक उपयोगितावादी आधार दे कर उसे धार्मिक मान्यता प्रदान की। इसमें उन्हें विशेष सफलता मिली। फ्रेंकलिन ने सारी बात को जोड़े से शब्दों में इस प्रकार कहा, ईश्वरीय प्रेरणा का धर्म-आप में मुझ पर कोई प्रभाव नहीं था। लेकिन मेरी एक राय यह थी कि चाहे कोई कार्य इस कारण बुरे न हो कि वह (ईश्वरीय प्रेरणा) उनका निषेध करती है या इस कारण अच्छे न हों कि वह उनका आदेश देती है, किन्तु धर्म के कार्य निश्चित इस कारण किये गये हों कि स्वयं अपनी प्रकृति में, सारी परिस्थितियों को देखते हुए, हमारे लिए भेदे वे या उनका आदेश इस कारण दिया गया है कि वे हमारे लिए लाभदायक वे।^१ कहने का उद्योग ही बात बाकी थी जो फ्रेंकलिन ने फिर-फिर करी अवर आप कुछ उपसम्पन्न करना

१. बेन्जामिन फ्रेंकलिन आटोबायोग्रफी।

२. वही।

चाहते हैं, तो उसके आवश्यक साधन ये हैं—मितापार मीन, व्यवस्था संरक्षण मिश्रव्यपिता उद्योग, निष्ठा भ्याम भावि । और अगर कोई प्रमाण मांगता तो फेकलिन स्वयं अपने और उपनिवेशों के अनुभव को प्रमाण रूप में प्रस्तुत कर सकते थे ।

वार्शिनकों को इस वर्धन की सरलता को लगभग सातवीं है । धरर वाती है । साधन-सूक्ष्मों में ध्यान केन्द्रित रहकर फेकलिन उसी विधिप्रज्ञा का प्रयोजन करते हैं, जिसे यूरोपीय लोग 'धमरीक्रीपन' कहते हैं । पूर्व-स्वीकृत होने के कारण अन्तिम सूक्ष्मों की संकेत रूप में परिभाषा का जर्ना साधक ही कमी होती है, क्योंकि धमरीका में (और दरमसल सभी जगह) साध्य धारत्म में ही और मासानी से स्वीकार कर लिये जाते हैं बहुत कुछ जैसे ही जैसे बच्चे बर्नों को अपना लेते हैं । वैदिक वातावरण के प्रग के रूप में उन्हें पूर्व-स्वीकृति मिली रहती है और गंभीरता से उनकी आसोजता करने का धरर साधक ही कमी जाता है । अपनी शुद्धतावादी विचार-व्यवस्था को स्वयं एक साध्य के रूप में प्रतिष्ठित करने में फेकलिन को कोई रुचि नहीं थी । वे यह मानकर चलते थे कि लोगों के अपने लक्ष्य होते हैं कि वे 'मुक्त और प्रकुच्छित' स्थिति में रहना चाहते हैं और यह कि धन केवल धनकासमय समाज के वास्तविक लक्ष्यों का उपयोग करने का साधन है । 'बन्दी छोटा और बन्दी उठना मनुष्य को स्वस्थ समृद्ध और बुद्धिमान् बनाता है । स्वास्थ्य समृद्धि और ज्ञान मानवीय जीवन की प्राकृतिक वस्तुओं के बर्णन के लिए यह सूत्र सुरा नहीं है । लैकनि फेकलिन की सद्गुणों को सूत्रों में इनमें से कोई भी नहीं पाता । उसका ध्यान केवल जीवन के 'बन्दी छोटा और बन्दी उठना' वाले पक्ष की ओर है ।

दूसरे पक्षों में मानवीय धारकों का वर्धन न होने के कारण शुद्धतावादी सद्गुण न तो धरर की नीति के पर्याय थे और न पूर्वीवादी व्यावसायिकता का महावात । अगर शुद्धतावादी नैतिकता ने किसी का स्वान ग्रहण किया तो परम्परागत ईसाई सद्गुणों का क्योंकि वे भी जीवन के अनुसासन का वर्धन हैं । ईसाई जीवन का परम्परागत विषय विनय ब्यागुता पक्षपातप निर्धरता धरने का संकेत करना और समाजीय भावना के रूप में किया जाता है । शुद्धतावादी सद्गुणों की साम्यता का आधार तो ईसाई धर्मशास्त्र ही था किन्तु वे ईसाई सद्गुण नहीं थे । ईसाई नैतिक परम्परा से यह सम्बन्ध-विच्छेद जिसे फेकलिन ने अपने वर्धन में व्यक्त किया यान्त्रिक और ईसाई चरित्रों के वैपरीत्य का धर्म है । यह धमरीकी प्रकृष्टता के सामान्य रूप का भी धर्म है । धमरीकी प्रकृष्टता अगर व्यावहारिक परिदृष्ट और धर्मनिरपेक्ष मानवीयता के लक्ष्य लेकर धरने का अनुसरण करती तो उसका इतिवृत्त बड़ी होजा जिसकी यूरोप को

उसने धारा भी। लेकिन बहु परहित व भावुक पन्थ को अपनाकर और एक 'उदार धर्म' का निर्माण करके, धार्मिक कृत्रिम मार्ग पर बसी। उभर केन्द्रित की परहित भावना से विच्छिन्न होकर जिसके कारण उन्होंने अपने सङ्गुत्सों का मुक्त और प्रबुद्ध जीवन के साधन के रूप में देखा था वे सङ्गुत्स संकुचित हैं। इन्हें निरंकुश प्रतियोगिता और धार्मिकहीन व्यवसाय की सामग्री बन गये।

स्वतन्त्रता का सिद्धान्त

धर्मशास्त्र के बाहर इंग्लिस्टान के ड्विग (पार्लियामेंट-समर्थक) समूह को १८८८ को एकमतता किसी बहु बुद्धतावादी विरोध की ही बधाज और उसकी परिणति थी। डॉन लॉक के राजनैतिक दर्शन में इन बड़ी विरोधियों के विकास व्यावहारिक सत्य धर्म-निरपेक्ष रूप में मौजूद थे—धार्मिक धार्मिकार सङ्गुत्सवा और सुरक्षा। म्यू-इंग्लैंड में भी इसी प्रकार बुद्धतावाद एक धर्म निरपेक्ष रूप लेकर स्वतन्त्रता के एक सिद्धान्त में विकसित हुआ। लेकिन पाश्चिमी के इस संकल्पना का सेवक नहीं किया क्योंकि बुद्धतावादी धर्मशास्त्री धर्म निरपेक्ष प्रवृत्तियों से धार्मिकता से और उनमें से कुछ से धर्माचारियों का प्रतिरोध करने के पुराने धार्मिकवादी सिद्धान्त का पुनर्जीवन किया। इसके धार्मिक दित्तव्य और मञ्जर उदाहरणों में से एक है प्रिन्सीटन कॉलेज के धर्मशास्त्र विद्वान् द्वारा १७ मई, १७७६ का कासेज के छात्रों के समक्ष किया गया प्रसिद्ध 'विरोध' धर्मोपदेश जिसमें उन्होंने कहा कि ईश्वर की धर्मशास्त्र धर्मशास्त्रियों के बासियों 'धर्मशास्त्रापूर्ण' धार्मिकों को उनपर धर्माचार करने बाधों के विरुद्ध जमा रखी है। मनुष्य का श्रेय अपने धार्मिकतम दुष्करी उमार में उसकी (ईश्वर की) धर्मशास्त्र पूर्ण करता है, और धर्मशास्त्र उसके कृपापत्रों का भसा करता है। 'मनुष्य विद्वान् भी ईश्वर द्वारा मनुष्यों के धार्मिकों के उपभोग के धर्मशास्त्र का प्रतिपादन करने के बाद अपने उपदेश के धर्मशास्त्र धार्मिक हिस्से

१. जान विद्वान् भी डोमिनियन आफ् प्राबिडेन्स और भी वेदात्म धार्मिक धर्म (मनुष्यों के धार्मिकों पर विचारता के विधान का प्रस्तुत (डिमांडेडिन्स, १७७७) पृष्ठ १६। उसी परिच्छेद में विद्वान् अपने सुपरिचिन धर्मशास्त्रीय धर्मशास्त्रों से कहते हैं— विचारता के विधान में बहुतसा धर्मशास्त्रिता और धर्मशास्त्र का विचारता बहुधा ज्ञा लक्षता है।'

चाहते हैं तो उसके मातृस्य संस्थापन में हैं—मिताचार भीत व्यवस्था संकल्प मितव्ययिता उद्योग, निष्ठा न्याय आदि। और धर्म को प्रमाण मानता, तो फैंसलिन स्वयं अपने और उपनिषदों के अनुभव को प्रमाण रूप में प्रस्तुत कर सकते थे।

धर्मशास्त्रों को इस दर्शन की सरलता को लयमय छावनी है। प्रकृत जाती है। साधन-मुक्तियों में ध्यान केन्द्रित रखकर फैंसलिन उसी विधि-विद्या का प्रदर्शन करते हैं। जिसे यूरोपीय लोग 'धर्मशास्त्र' कहते हैं। पूर्व-स्वीकृत होने के कारण प्रकृतियों की सचेत रूप में परिभाषा या वर्णन छापर ही कमी होती है, क्योंकि धर्मशास्त्र में (और परमेश्वर सभी लय) साम्य धारण में ही और भाषाणी संस्कार कर सिये जाते हैं बहुत कुछ जैसे ही जैसे बच्चे धर्मों को अपना लेते हैं। शैक्षिक शास्त्रकारों के धर्म के रूप में उन्हें पूर्व-स्वीकृति मिली रहती है, और गभीरता से उनकी आलोचना करने का प्रयत्न छापर ही कमी पाता है। अपनी सुदृढतावादी विचार-व्यवस्था को स्वयं एक साम्य के रूप में प्रतिष्ठित करने में फैंसलिन को कोई रुचि नहीं थी। वे यह मानकर बसते थे कि लोगों के अपने लय होते हैं कि वे मुक्त और प्रकृतित्व' स्थिति में रहना चाहते हैं और वह कि जन केवल धर्मशास्त्रमय समाज के वास्तविक लयों का उपयोग करने का साधन है। 'बन्धी घना और बन्धी उटना अनुभव को स्वयं समुद्र और बुद्धिमान् बनाता है। स्वास्थ्य समुद्र और ज्ञान मानवीय जीवन की प्राकृतिक वस्तुओं के वर्णन के लिए यह सूत्र युग नहीं है। लेकिन फैंसलिन की सद्गुणों को सुखों में इनमें से कोई भी नहीं पाता। उसका ध्यान केवल जीवन के 'बन्धी घना और बन्धी उटना वाले पक्ष की ओर है।

धर्मशास्त्रों में मानवीय आदर्शों का दर्शन न होने के कारण सुदृढतावादी सद्गुण न तो धर्मशास्त्र की 'नीति' के पर्याय के और न पूर्व-स्वीकृति व्यावसायिकता का यथोपाय। अगर सुदृढतावादी नैतिकता के कितने का स्वागत प्रकृतित्व तो परम्परागत 'ईसाई' सद्गुणों का क्या कि वे भी जीवन के अनुशासन का दर्शन हैं। ईसाई जीवन का परम्परागत चित्रण जिनमें दयालुता परचात्ताप निर्बन्धता अपने का बँधित करना और समाधीत भावना के रूप में किया जाता है। सुदृढतावादी सद्गुणों की साम्यता का आधार तो ईसाई धर्मशास्त्र ही था किन्तु वे ईसाई सद्गुण नहीं थे। ईसाई नैतिक परम्परा से यह सम्बन्ध-विच्छेद जिसे फैंसलिन ने अपने दर्शन में व्यक्त किया था धर्मशास्त्र और ईसाई धर्मशास्त्रों के वैपरीत्य का मर्म है। यह धर्मशास्त्री प्रकृतित्व के सामान्य रूप का भी मर्म है। धर्मशास्त्री प्रकृतित्व धर्मशास्त्रकारिक परकृतित्व और धर्मशास्त्रकारिक मानवीयता के लय लेकर फैंसलिन का अनुसरण करती या उसका कृतित्व बढ़ी होता जिसकी यूरोप को

उससे घाटा थी। लेकिन वह परहित के भावुक पक्ष को अपनाकर और एक 'उदार धर्म' का निर्माण करके धार्मिक कृत्रिम मार्ग पर चली। उभर फौजिना की परहित भावना से विनिर्मुक्त होकर जिसके कारण उन्होंने अपने सदगुणों का 'मुक्त और संकुचित' जीवन के साधन के रूप में देखा था, ये सदगुण संकुचित होकर निरंकुश प्रतियोगिता और धार्मिक-सैन्य व्यवसाय की सामग्री बन गये।

स्वतन्त्रता का सिद्धान्त

बर्मोन्डे के बाहर इगलिस्तान के ब्रिग (पार्लियामेंट-समर्थक) समूह को १६८८ में जो सफलता मिली वह मुठठानवादी विद्रोह की ही बंधन और उसकी परिणति थी। बॉन बॉन के राजनैतिक दर्शन में इन कृत्रिम विरोधियों के धार्मिक-व्यावहारिक तथ्य धर्म-निरपेक्ष रूप में मौजूद थे—संबैधानिक धार्मिक-सहप्युष्ण और सुरक्षा। म्यू-रंगसेंट में भी इसी प्रकार मुठठानवाद एक धर्म-निरपेक्ष रूप लेकर स्वतन्त्रता के एक सिद्धान्त में विकसित हुआ। लेकिन पादरियों ने इस संक्रमण का नेतृत्व नहीं किया क्योंकि मुठठानवादी धर्मोपदेशी धर्म-निरपेक्ष प्रवृत्तियों से घाघरित थे और उनमें से कुछ ने धर्माचारियों का प्रतियोग करने के पुराने धार्मिकवादी सिद्धान्त का पुनर्जीवन किया। इसके सर्वाधिक विफलता और मजबूत उदाहरणों में से एक है प्रिन्सीटन कॉलेज के अध्यक्ष जॉन बिबरस्पून द्वारा १० मई, १७७६ को कांग्रेस के छात्रों के समक्ष किया गया प्रसिद्ध 'विद्रोह' बर्मोन्डे, जिसमें उन्होंने कहा कि ईश्वर की सर्वोच्च इच्छा उपनिवेशों के नागरिकों पर व्यवस्थापूर्ण धार्मिकों को ऊपर धर्माचार करने बाधो के विरुद्ध था रही है। 'मनुष्य का जोर अपने अधिकतम मूल्यनी उभार में उसकी (ईश्वर की) इच्छा पूर्ण करता है, और अलग उसके कृपापात्रों का मत्ता करता है।' किन्तु बिबरस्पून भी ईश्वर द्वारा मनुष्यों के धार्मिकों के उपयोग के धार्मिक सिद्धान्त का प्रतिगान्त करने के बाद अपने उपदेश के अन्तिम भाग हिस्से

१ बाग बिबरस्पून 'की डोमिनियम प्राप्त प्राबिडेन्स घोषण की वेदांग धार्मिक धर्म (मनुष्यों के धार्मिकों पर विचारा के विधान का प्रमुख (क्रिस्ताईकिया, १७७७) पृष्ठ १६। उही परिचय में बिबरस्पून अपने सुवर्णित धर्मशास्त्रीय कृत्रिम-धार्मिकों को कहते हैं— 'विधान के विधान में बहुधा सर्वोच्चता और धार्मिकता का निष्पक्ष परभाव का लक्ष्य है।'

में नीचबानों से सीधी-गादी धर्म से असम्बद्ध धरोहर करते हैं कि वे अपने अधिभरों और न्याय स्वतन्त्रता और मानवीय प्रकृति के पक्ष में बीछा से सहे । वे इतिहास के माध्यम पर यह उर्ध्व से कर दोनों सिद्धान्तों को मिलाने की चेष्टा करते हैं कि नागरिक स्वतन्त्रता के समाप्त होने पर हमेशा धार्मिक स्वतन्त्रता भी समाप्त हो जाती है, और अगर हम अपनी साधारण सम्पत्ति खोप देते हैं तो उनके साथ ही हम अपनी अन्तर्गत्या को भी पराधीन बना देते हैं ।^१

मुद्रतावादी धर्मशास्त्र को इस प्रकार बिरोह के अनुकूल बनाने का एक पूर्व-उपाहरण बौन बाइबल में मिलता है । उन्होंने स्वामीय धर्म-समुदायों की स्वतन्त्रता का समर्थन करते हुए (१७१७) धर्म-संगठन को वहीं और मुद्रतावादी सिद्धान्तों को छोड़कर 'मनुष्य की सुरक्षाओं के एक सिद्धान्त के लिए 'प्रकृति क नियम और प्रकाश' (बिगेपथ पुब्लिकेशन) से प्रेरणा लेनी चाही थी । उन्होंने 'मनुष्य की प्रकृति में निहित मुख्य सुरक्षाधारा' के रूप में, अपनी उन्मुक्ति के निर्णय पर चलने की स्वतन्त्रता निजी स्वतन्त्रता और समानता और जनता की सर्वोच्च सत्ता और सामाजिक अनुबन्ध के उपयोग में धर्म मनुष्यों के साथ शामिल होने के बखतर को माना था । बौन बाइबल ने बहुत साफ मठीका निकास का कि सभी प्रकार की सरकार में 'विश्व में सर्वोत्तम धारण बहु होती जिसमें दोष सोकरान के माध्यम पर एक वैधानिक राजा (गिरहुँस से सिद्ध) होता है ।^२ न्यू-इंग्लैण्ड के कुछ पाठरियों ने धर्म बोनाचन मेडलू का अनुसरण करने का साहस किया जिन्होंने अपने 'सरमस दु यंग मेन (युवकों को उपदेश— १७६६) में जोषित किया कि देश और स्वतन्त्रता का प्रेम और सभी प्राणाचारों और बुद्धि से भूला मन्त्रे धर्म का गार है । किन्तु मेडलू और उनके साथी बिरोधिया ने अपने सिद्धान्त को मुद्रतावाक ने प्रकृत करने की चेष्टा नहीं की । बस्तुतः पाठरी के रूप में उनकी प्रकृति पतिष्ठ' मही थी और संसुप्त बर्तवण ने जो स्वयं प्रेषी राज के समर्थक थे उनके बारे में कहा कि वे उस प्रकार के 'अध्यात्मिक विचार वाले लोगों में हैं जिन्हें तुकों से ज्यादा अच्छे ईसाई कहना कठिन है ।

समुद्र और बिरोहपूर्ण न्यू-इंग्लैण्ड वासियों के लिए यह व्यापक धासान का कि ईश्वर पर पूर्ण निर्भरता और कर्तव्यमात्रता से 'दयाधीनों' के धासापालन

१ वही पृष्ठ २८ ।

२ पॉल रसेल ऐंगररतन और मैकल हूरोसिड सिद्ध द्वारा सम्पादित ज्वालाइ इग अमेरिका (न्यूयाक १९१९), पृष्ठ १६ ।

पर विश्वास करने के श्रद्धावादी धार्मिकों का परिवर्तन कर दें और अपने धार्मिकधर्म के नये धर्म-निरपेक्ष स्वतन्त्रता के घोषणा-पत्र की तैयारी में अग्र-पङ्क्तिकादी गड़ी तो पूरी तरह शिवा (राष्ट्रवादी लोकतन्त्रवादी) बन जाएं । और इस तरह सोम ही सारे उपनिषदों में इतिहास और प्रवृत्ति सम्बन्धी धर्म-निरपेक्ष धारणा फैल गयी ।

दोम पेन और कैम्ब्रिज प्रैक्टिस द्वारा की गयी व्यावहारिकता और 'सर्व सम' की धर्मियों की लोकप्रियता के बावजूद धर्मियों के नेताओं ने संस्थापित सिद्धान्तों को पुनः प्रतिष्ठित करने के लिए मेहनत की—न केवल धार्मिक सिद्धान्तों को बल्कि प्राचीन सिद्धान्तों को भी । रोम के कानून और यूनान के राजनीतिक दर्शन का धर्मियों में परापूर्व जिन्हें श्रद्धावाद ने केवल मौखिक धारणा था, अपने धर्म में धर्मियों के चिन्तन के इतिहास में एक बड़ी मटना की और प्रबुद्ध-काल की एक बड़ी देन की । बिना उनके मुझ को तो एक पक्ष हम कम से कम उन मुख्य दार्शनिक विचारों और समस्याओं का चिन्तन कर सकत हैं जो विरोध का प्रीचिप्य सिद्ध करने के प्रयास में और सविधान पर हुई धर्मों बहुसंख्य और विचार-विमर्श के फलस्वरूप सामने आयीं ।

(क) सामाजिक अनुबन्ध और प्रजाधिपत्य—धर्म (धर्म-संगठन) प्रसिद्धा के श्रद्धावादी सिद्धान्त को एक धर्म-निरपेक्ष रूप देना आसान था । लॉक और ईपसिस्तान के शिवा बड़े हद तक ऐसा करने में सफल हुए थे । लॉक के सामाजिक अनुबन्ध के सिद्धान्त को धर्मियों के धार्मिकताओं के अनुकूल बनाने के लिए केवल इतनी ही जरूरत थी कि सामाजिक अनुबन्ध अन-अन्याय और प्रकृति के नियम सम्बन्धी प्राचीन रोमी सिद्धान्तों के शिवा की सहायता से लॉक के सिद्धान्तों को एक सख्तान्त्रिक रूप प्रदान किया जाए । कुछ समय तक लॉक धार्मिक और धर्मिक केन्द्रित जैसे उपनिषदवादी धर्मियों का अग्रणी था कि सैद्धांतिक और व्यावहारिक दोनों प्रकार की समस्याओं का हम धर्मियों साम्राज्य के धर्म रद्द कर दिया जा सकता है, कुछ जसी प्रकार जैसे असाधारण विरोधी धर्मसमुदायवादियों का अग्रणी था कि वे ईपसिस्तानों धर्म के धर्म रद्द कर देंगे । हर एक उपनिषद को एक 'राज्य-धर्म' माना जाए, जिसका अपना विधानमण्डल है और एक सामान्य सभा, साम्राज्य के सामान्य कानून और स्वयं अपने विधानमण्डल के स्वीकृत कानूनों के प्रति अधिक के स्वीकृत अनुबन्ध से हर उपनिषद वैसा हो । और फिर, वे ईपसिस्तान में ही धर्मिक सहायता स्वतन्त्र राज्य के साथ मिलकर स्वतन्त्र राज्यों का एक साम्राज्य-संघ बनाएँ । इसकी पुनरा धर्म-समुदायवादी सिद्धान्त से की जा सकती है कि स्वतन्त्र विचारों के एक-एक और सर्वोच्च अधिपति ईसा के प्राचीन ईपसिस्तानी धर्म में संभव

में तीव्रताओं से सीधी-नादी धर्म से प्रसन्न हो धीन करत हैं कि वे अपने अभिप्रायों और 'न्याय स्वतन्त्रता और मानवीय प्रकृति के पक्ष में बौरता स लते । वे इतिहास के माध्याम पर यह तर्क दे कर दोनों सिद्धान्तों को मिलाने की चेष्टा करते हैं कि नागरिक स्वतन्त्रता के समाप्त होने पर हमेशा धार्मिक स्वतन्त्रता भी समाप्त हो जाती है और अगर हम अपनी सामाजिक सम्पत्ति सँभाल देते हैं तो उनके साम ही हम अपनी अन्तर्गत्ता को भी पराधीन बना देते हैं ।^१

धुवतावादी धर्मशास्त्र को इस प्रकार विरोध के अनुकूल बनाने का एक पूर्व-उदाहरण जॉन वाइज में मिलता है । उन्होंने स्वामीय धर्म-समुदायों की स्वतन्त्रता का समर्थन करत हुए (१७१७) धर्म-संगठन को तर्कों और धुवतावादी सिद्धान्तों को छाड़कर 'मनुष्य की सुरक्षाओं के एक सिद्धान्त के लिए 'प्रकृति के निमग्न और प्रजाप' (विनोपठ पुकेनबाई) संप्रेरणा लेनी चाही थी । उन्होंने 'मनुष्य की प्रकृति में निहित सुख सुरक्षाओं के रूप में, अपनी तर्कबुद्धि के निर्णय पर चलने की स्वतन्त्रता निजी स्वतन्त्रता और समानता, और जनता की सर्वोच्च छत्ता और सामाजिक समुदाय के उपयोग में धर्म मनुष्यों के साथ शामिल होने के धरसर को माना जा । जॉन वाइज ने बहुत साफ लीवा निकासता था कि मनी प्रकार की सरकारों में 'विषय में सर्वोत्तम धार्यक बहु होती जिसमें थोछ लोकतन्त्र के माध्याम पर एक वैधानिक राजा (निरकुंठ से भिन्न) होता है ।^२ म्यू-इंगमैड के कुछ पादरियों ने जब जोनाथन मेडू का अनुसरण करने का साहस किया जिन्होंने अपने 'सरमस्य टु यंग मेन' (युवकों को उपदेश— १७६२) में बोधित किया कि ईस और स्वतन्त्रता का प्रेम और सभी धरवाचारों और सुख स पूणा सच्चे धर्म का मार है । किन्तु मेडू और उनके साथी विरोधियों ने अपने सिद्धान्त को धुवतावाद से प्रहण करने की चेष्टा नहीं की । बस्तुतः पादरी के रूप में उनकी प्रकृति पतिष्ठा' नहीं थी और सेडाम्म ऑनसन ने जो स्वयं पतिष्ठा राज के समर्थक थे उनके बारे में कहा कि वे उस प्रकार के 'धर्मवस्मिष्ठ विचार वाले लोगों में हैं जिन्हें तुकों से ज्यादा सच्चे ईसाई कहना कठिन है ।

समुद्र और विरोधपूर्ण म्यू-इंगमैड बाधियों के लिए यह श्लाघा प्राप्त था कि ईसा पर पूर्ण निर्भरता और कर्तव्यभावना से 'इच्छाशीलों' के धाजापालन

१ वही पृष्ठ १८ ।

२ जॉन रसेस ऐम्बरमन और मैथन हेरोल्ड किंग द्वारा सम्पादित क्रिस्तासत्री इन अमेरिका (न्यूयार्क १९३९), पृष्ठ ३९ ।

हों। उपनिवेशों को इस रूप में देखना सम्भव था क्योंकि उनके अधिकार-मग्न स्पष्टतः आनुबन्धिक थे। ऐसे राज्य संघबद्ध होने पर भी स्वतन्त्र होने क्योंकि हर एक की अपनी प्रतिनिधि सरकार होने की और सामान्य कानून की सीमाओं के अन्दर हर एक राज्य सामान्य हित के कामों में अपने योग के रूप और परिमाण के प्रश्नों पर अपना मत दे सकेगा। सम्राट् के प्रति भक्ति के सामान्य बन्धन के असावा एकटा कायम रखन के लिए एकमात्र अन्य आवश्यकता साम्राज्य के एक स्वाधीन सर्वोच्च न्यायालय की होगी जिसका एकमात्र कार्य विधानमण्डल के कामों की वैधानिकता को परखना होगा। स्वतन्त्र (अर्थात् आनुबन्धिक) सम्राज्य के संघीय प्रजाधिपत्य का यह विचार १७६ के पास-पास धमरीका और इंग्लिस्टान दोनों के ही समझौते के इच्छुक राजनेताओं द्वारा प्रतिपादित किया जा रहा था, जिन्होंने प्राया ही कि इंग्लिस्टान और उसके उपनिवेशों के धार्मिक विचार वैधानिक सुधार की योजना के अन्तर्गत सुसमाप्त हो सकते हैं।^१ लेकिन जैसा कि सब जानते हैं साम्राज्य-प्रजाधिपत्य की जो योजना व्यावहारिक सिद्ध हुई, वह सीधे ही उपनिवेशों के प्राचीन संघयोग और फिर राज्यों की संघीय एकता का क्रियात्मक आधार बन गयी। सभी का अनुमान था कि जिस प्रकार अंग्रेजी संघ में उच्च औपनिवेशिक नीति के मध्यकों का मुख्य केन्द्र भी उन्हीं कारणों से संघीय विधानमण्डल भङ्गकी और गुटबाजी का मुख्य केन्द्र होगा। स्वतन्त्रता के हित में यह आवश्यक था। किन्तु यह प्रासा ही कि एक कार्य कारिणी और एक सर्वोच्च न्यायालय धार्मिक कायम रख सकेंगे जिस पर सभी की सुरक्षा निर्भर थी। अगस्त १७६ से लगभग १८२ तक धमरीकी राजनीतिक विचारधारा का यह मौलिक रूप केवल कुछ भीतने और धार्मिक स्थापित करने का व्यावहारिक तरीका नहीं था बल्कि एक सामाजिक बर्तन का व्यावहारिक सूत्र रूप था। 'संघ योजना' जिस पर उसके प्राजायकों को सचमुच बड़ा गर्व था सामाजिक अनुबन्ध के सिद्धान्त का बोझा प्रयोग भी—या जैसा बेकरसन ने कहा इसमें छोटे-छोटे गणतन्त्रों को मिलाकर एक विशाल गणतन्त्र का निर्माण हुआ था। न्यू-इंग्लैंड का हर नगर, हर इलाका हर बस्ती और हर राज्य राष्ट्रीय संघ की भाँति एक पूर्णतः आनुबन्धिक समाज माना गया। बौमस बेकरसन ने विदोक्तः इन 'छोटे गणतन्त्रों को जीवन्त रखने पर जोर

१ उपनिवेशों में वैधानिक अखण्डता और संसुप्त बौमस स्वतन्त्रता का लक्ष्य उठने के पहले से ही, संघ के प्रारम्भिक समर्थक थे। यह दिलचस्प बात है कि धमरीकी विद्वानों (उच्च न्यायाधिकारियों) की विद्वान्ता के अपने लक्ष्य को भी अखण्डता इसी विचार का अन्तर्भाव समझनी रूप मानते थे।

दिया क्योंकि उनके मतानुसार इन स्थानीय समाजों के गणतान्त्रिक चरित्र और सतर्कता पर ही बड़े धर्म का स्वास्थ्य निर्भर था।

ये कह सकता हूँ कि एक सामान्य सूर्य की परिष्कृता करने वाले ग्रहों की भाँति जो अपनी पारस्परिक पुबुद्धा और दूरियों के अनुसार कार्य करत और कार्य का उपादान बनत हैं ये सब और इनकी केन्द्रीय सरकार भी समय पाकर वह सुन्दर सन्तुलन उत्पन्न करेंगे जिस पर इमारत संविधान आधारित है। मेरा विश्वास है कि वह विश्व में घेष्टता का ऐसा उदाहरण प्रस्तुत करेगा जिसकी तुलना कमल और-मण्डल से ही की जा सकेगी। यह प्रबुद्ध राजनेता हर धर्म की पुबुद्धा और प्रभाव को हाथम रखने की चेष्टा करेगा क्योंकि किसी एक धर्म का धर्म प्राधिक होमे पर सामान्य मनुष्यम नष्ट हो जाएगा।

इन धार्मिक सिद्धान्त के अनुसार अनाधिकार पर निर्मित कोई गणतन्त्र या प्रजासिपल मानकों का एक स्केञ्चन कातूनी संघ होता है जो एक-दूसरे के प्राङ्गिक अधिकारों की रक्षा करने का वादा करते हैं और इस लक्ष्य की पूर्ति के लिए, नागरिक अधिकारों या म्याप की प्रतिष्ठा के उद्देश्य से एक 'धर्मिकता' 'ट्रस्टी' या सरकार नियुक्त करत है। यह किसी प्रभु की आधीनता का प्रापसी समझौता नहीं है (हॉल्स) और न बहुमत की इच्छा को प्रभु मानने की स्वीकृति है (मॉक)। बल्कि इसमें एक राष्ट्र अपनी स्वतन्त्रता या प्रभुता (अगर इस विचार को रखता ही है तो) का उपयोग हर एक के अधिकारों को प्रतिष्ठा सम्मानित और कार्यान्वित करके करता है उन अधिकारों को सरकार को सौंप कर नहीं। कट्टर गणतन्त्रवादी टॉमस पेन ने स्पष्ट शब्दों में 'जनता की प्रभुता की घोषणा की। और जेम्स मिल्लन ने बड़े ध्यानपूर्वक प्रभुता के ऐस सिद्धान्त के कानूनी पलों का निष्कर्ण किया। जब यह सिद्धान्त निरूपित किया जा रहा था उस समय तक धर्मशास्त्रियों को स्वो के सामान्य इच्छा (अनरत जिस) की प्रभुता के सिद्धान्त की जानकारी नहीं थी। अगर हाथी तो भी वे उसे सन्देश की दृष्टि में देखते। जनका अपना सिद्धान्त इस पर आधारित था कि सामान्य इच्छा और विशिष्ट इच्छा दोनों ही प्रकृति और नागरिक अधिकारों के प्राप्य अनाधिकार के अधीन हों। उनके मतानुसार अनाधिकार और किसी अधिकार में मान्य और मान्य का सम्बन्ध है। नागरिक स्वतन्त्रता कानून यदि प्राकि प्राकि विभिन्न नागरिकों की समृद्धि की सुरक्षा और मुक्त की धर्मवृद्धि के साधन है।

1 वेरेचिन क्रिश्चियन को बत्र २१ दिसम्बर १७६८ बॉन हुई द्वारा सम्पादित 'डी लिबेरा वादन प्राङ्क बॉमम अङ्करसन (न्यूयार्क, १८४०) में उद्धृत पृष्ठ ५१-५२।

प्रतिनिधि है, जिन्होंने अधिक पासोचनात्मक सिद्धान्त-निष्पत्त करके बासी धमती पोड़ी के लिए समस्पर्ण निरूपित कीं ।

किन्तु धार्मिक प्रकृति वाले राजनेताओं के लिए धमतीका का महान् वास्तुविचार वरमस्त उस महान् वास्तुविचार का ही प्रसार था वा (कम से कम धरेशों के लिए) अग्रमेल की सेना में प्रेस्विटीरियन और स्वतन्त्र विचार लोगों में धारम्भ हुआ था । लॉक ने प्राकृतिक अधिकारों की धारणा का प्रयोग बड़े हीसे-बाले रूप में किया था क्योंकि अधिक स्पष्ट अन्तर न करके न अपने उद्देश्यों की पूर्ति जमाया बन्धी तरह कर सकते थे । इसी प्रकार धमतीका में स्वतन्त्रता के युद्ध में विजय प्राप्त होने तक मुझ संवैधानिक प्रश्न गौण रहे, लेकिन उसके बाद अधिकधिक सामने आये । संविधान का निर्माण करने में, और अन्तिमकारी फल के साथ अपने सम्बन्धों में, इन प्रश्नों से बचना असम्भव था । मूल धार्मिक प्रश्न जो इस संघर्ष से हमरा उसे इस प्रकार रहा था सकता है—क्या अधिकार या कानून को एक संस्कारक नैतिक हीने के रूप में परिभाषित किया जा सकता है जिससे किसी राज्य के स्वामी संवदन या संविधान को न्यायपूर्ण या अन्यायपूर्ण, तर्कसंगत या स्वेच्छ कदा जा सके ? या कि अधिकार को ऐसे विशिष्ट कार्यों के सम्बन्ध में परिभाषित करना आवश्यक है, जो अपनी निष्ठी प्रकृति में न्यायपूर्ण या स्वेच्छ होते हैं ? इंपमिस्ताण के मामले में इस प्रश्न का व्यावहारिक रूप यह था कि संघर्ष—धर्मार्थ जनता के प्रतिनिधि—की प्रभुसत्ता अपने धाप में उचित थी वा कि देश का कानून भी स्वेच्छ हो सकता है और इस कारण जनता के लिए आवश्यक है कि वह स्वयं अपने प्रतिनिधियों और कानून के विरुद्ध भी कुछ अधिकारों या स्वतन्त्रताओं का 'धारमिक' रहे । बेम्स हैरिण्डन का अनुसरण करते हुए जॉन ब्राबम्स ने एक संस्थात्मक पठनारणक स्वतः नियमित व्यवस्था की कल्पना की । उनका विचार था कि संविधान इस प्रकार बनाया जाए जिसमें निष्ठी द्विध और धार्मिक द्विध अमिच हों । इस धारणा ने एक घटाब्धी तक सामाजिक दर्शन को मात्रसुम्भ रखा । उनका विचार था कि शक्ति और सम्पत्ति को इस प्रकार बाँट कर जिसमें किसी विशेष-द्विध का प्रभुत्व न होने पाये कानून को निर्बैधक बना दिया जाए । दूसरे धर्मों में निर्योप गणतन्त्र बह है जिसमें विभिन्न धर्म और द्विध एक-दूसरे को संयमित और सम्पुलित करते हैं और इस प्रकार एक सामाजिक संतुलन का निर्माण करते हैं जो स्वतः हर किसी के साथ व्याज करता है । मन्वत्ति के स्वामियों की संख्या बढ़ा कर, पशुओं के धारमार्शन और गुप्त मत्तण द्वारा और विचारक निकायों तथा 'परमार्थिकर बुद्ध' निकायों को धतन-मत्तण करके और धर्म ऐसी ही संवैधानिक रीतियों से उनका 'समान' वा सम्पुसनात्मक

धर्मोका का प्रबुद्ध-काव

प्रजाधिपत्य हर नागरिक को इस योग्य बनाता कि स्वयं अपने हित विद्य करत हुए वह सम्पूर्ण समाज का भी हित करे। अगर हम उनका 'भौतिक' धासन तब स्वीकार कर लेते ता मानवीय प्रकृति की प्रवृत्ता को धासन संस्थाएँ इतनी मजबूती तरह संयमित और समुचित कर देतो कि हमें बहुसंख्यक प्रतिनिधियों के अत्यन्त धीरे धीरे धासनों और कामनाओं से कोई डर न रह जात। अगर वे यहाँ होते तो हमारा धोपपूर्ण संविधान भी संयम और समुत्तम का जो धासवार हल्व प्रस्तुत करता है, उससे धायव उन्हें बड़ा समुत्तम मिसता।

दूसरे धिरे पर धोमस जेकरसन से जो 'विधानमण्डलों के धत्याधार' से संगठित हमें के कारण ऐसे धधिकार-धन के धिये सड़े जो ध्यापधायिका के धास में एक धाधुनी रोक के रूप में रहे। ध्यापधायिका धगर स्वतन्त्र कर धी धाये धीरे धानने क्षेत्र में ही सीमित रखी जाए, तो इस योग्य होती है कि उसकी बिदला धीरे निष्ठा पर बहुत धधिक धिरधाव धिया जाये।^१

धे परकाध्याएँ धामने-धामने रहीं धीरे इनमें मेध नहीं हो पाया यह धलेरुधेरुधेरु धीमिस्टन के तर्क से प्रमाथित है, जिन्होंने संविधान का समर्धन करने की उत्सुकता में दोनों धिधारधायधों का सहाय धिया। उनका कहुना था कि धधिकार-धन ऐसे संविधानों में धधायधिक है जो ध्यक रूप में जनता की धक्ति पर धधायरिध हों धीरे जनता के साक्षात् प्रतिनिधियों धीरे सेबधों धाय धियाधित हों। यहाँ धास्त्व में जनता कुछ भी धिरिधाय नहीं करती।^२ धयसे पूष्ठ पर के धिधाये हैं 'संविधान स्वयं हर तर्कसंगत धर्ध में धीरे हर धयधोगी चहेस्य के धिए, एक धधिकार-धन है।

हमारे संवैधानिक धधिकार' में जेकरसन के धधाय के कारण जो धधिकार धन जोड़ा गया उसमें धिये गये धधिकार स्वच्छ' नागरिक धधिकार हैं प्राधुतिक नहीं धीरे के स्वतन्त्रता के धोपधाय-धन में धधित प्राधुतिक धधिकारों की धयधसा इधधिताधाय में १६५५ में निरूपित धधिकारों से धधिक मिसत है। धिर भी 'धिय का धाधुन' स्वतन्त्रता धधयधी धधनों धिधायों के मेस से बना है। संवैधानिक धीधे में नये संजोधनों के धाय सम-धयध पर नये धधिकार' जोड़े जाते रहे हैं धीरे धाधुनी स्वतन्त्रता में नयी स्वतन्त्रताएँ जोड़ी धायी रही

^१ एलबर्ट एलेरी धर्ध द्वारा संधायित 'दो राइटिन्ध धीधे धोमस जेकरसन' (धधायधण १९११) में जेमस धीधिसन जो धन १५ माध १७५५ धधध मल पूष्ठ १०९।

^२ धी सेडेरेलिस्ट संधया धीरधायी।

हैं।^१ व्यवहार में प्रथम सुसूचित यह था कि अन्ततः जनता की स्वतन्त्रताओं का संरक्षण कौन है। संवैधानियों (केबरेटिस्ट) ने जॉन मार्शल के नेतृत्व में सर्वोच्च-न्यायालय को खड़ा किया जिसे जेम्स बिस्मन ने एक अन्तर्राष्ट्रीय अधिकारण के समान बताया। इसका उद्देश्य था प्राकृतिक नियमों का विकास जिसमें वे जनता की प्रभुसत्ता का अन्तिम स्वर और कानून द्वारा शासन के संरक्षक बन जायें। टॉम पेन ने बहुत पहले कॉमन वेल्थ में इसी भावार्थ को जनप्रिय अभिव्यक्ति प्रदान की थी। यह बात जॉन मार्शल के समय उठनी गयी और उल्लेख नहीं रह गयी थी जिसनी १७७६ में रचना के प्रकाशन के समय थी।

लेकिन कुछ काय कइते हैं अमरीका का राजा कहां है? मे बताता हूँ मित्र यह स्वर्ग में राज्य करता है और ईपक्षिस्तान के दाही पशु की तरह मनुष्य आविष्कार नहीं करता। किन्तु पाबित्र सम्मानों में भी हम बोधपूर्ण न प्रतीत हों इसलिए एक दिन अधिकार-यत्र की बोधरा के लिए गम्भीरता से नियत कर दिया जाए। उसे बेबी नियम ईदवर की बाणी पर रख कर सामा जाए। उस पर एक राज रखा जाए जिससे कि बुनिया को पता चल जाए कि कहीं तक हम राजतन्त्र के समर्थक हैं कहीं तक अमरीका में कानून राजा है।^२

दूसरी ओर केबरेटन ने जनता के नागरिक सङ्घर्षों पर भरोसा किया और इस पर कि उन्हें कुछ अधिकियों के बाव (सिद्धान्त) हर पीढ़ी में एक बार) अपनी सरकार में वे जितना भी सम्भार परिवर्तन करना चाहें, करने का अवसर मिले।

जीवन के हर व्यापार की सन्धि शासन में भी कर्तव्यों के विभाजन और पुनर्विभाजन के द्वारा ही छोटे बड़े सभी मामलों सर्वोत्तम ढंग में चलाए जा सकते हैं। और सार्वजनिक मामलों के प्रबन्ध में हर नागरिक का निजी रूप में हिस्सा देने से शाप डीना कुछ जाता है।

निजी सम्पत्तियाँ सार्वजनिक और निजी दोनों प्रकार के अपव्यय से नष्ट हो जाती हैं। और सभी मानवीय सरकारों में यह प्रवृत्ति होती है। एक मामले

१ देखिए, जेम्स ट्रस्तो प्राइम्स राइट्स विवाजट इयूटीव 'बी विल रिप्यू' ऑफ जीवित (१९१५), पृष्ठ २३७-२५। और जार्ज डब्ल्यू. ग्रेलूनूनियर 'बी सीनिंग प्राक ऑक्सिगेशन' निमज्येर्ड बेरेट द्वारा सम्पादित कन्टेम्पोरेरी प्राइडिगलियम इन अमेरिका' में (न्यूयार्क, १९३२) पृष्ठ २३७-२९५।

२ यह रचना अपने समय की सर्वाधिक प्रभावशाली पुस्तिकाओं में से थी।

में सिद्धान्त स हटना हमारे के लिए निरास बन जाता है, और दूसरा सीधे से लिए। यह हम बसता जाता है, और अन्ततः समाज का बहुभाग केवल बुद्धिवादीय मनो-जोसा रह जाता है और उसमें पाप करने और कष्ट भागने के प्रसाधा और कोई उचितता हीप नहीं रहती। तब बस्तुतः सबका सबसे संबंध मुरु हो जाता है, जिस संसार में इतने व्यापक रूप में विद्यमान देखकर कुछ दार्शनिक उसे मनुष्य की विद्वत्-स्थिति के बजाय उसकी प्राकृतिक स्थिति मान बैठे हैं। इस समानक सिद्धिसिसे में पहला स्वान सार्वजनिक मरण का है। उसके बाद कर और उनके पीछे-पीछे बुद्धि और प्रत्याचार।

(ग) वर्ग-समाज—मण्डलान्त्रिक सिद्धान्त परम्परा स और सिद्धान्त भी सामन्तवादी सिद्धान्त का प्रतिपक्षी था। वर्गविरोधाधिकार मुक्त सामन्तवाद को समरिका में उठने की अनुमति नहीं मिलती थी। सभी मनुष्य वर्ग से समान हैं, इस सिद्धान्त का प्रथम और सर्वप्रमुख धर्म यही था। दूसरी ओर इस बात पर सामान्य सहमति थी कि सभी समाज वर्ग-समाज होते हैं। राजनैतिक समानता का धार्मिक सममानता के साथ किये गेन विद्यया जाय, यह मुख्य समस्या थी। उपनिषदों में एक मुस्वामी धर्मशास्त्र वर्ग पैदा हो चुका था विरोध मध्य और दक्षिणी उपनिषदों में इसे निविदा स्वीकार कर दिया गया। एक धार्मिक और धोषाधिक धर्मशास्त्र-वर्ग उत्पन्न हो रहा था यह भी सामान्यतः विचार्य देता था। घासन और राजनीतिक धर्मशास्त्र के विज्ञान जिन स्वयंसिद्ध सत्यो पर धारित थे उनमें एक यह भी था कि हर मनुष्य को सिद्धान्तहीन मानना चाहिए, और यह कि जिमी हिन के प्रसाधा उसके सारे कार्यों का कोई और लक्ष्य नहीं होगा।^१ जॉन मादम्स ने इस पून का धार्मिक धोषकारिक रूप में धोषित किया जब उन्होंने लिखा 'हींगिंगटन ने सिद्ध किया है कि धार्मिक इमेधा सम्पत्ति के पीछे जाती है। मैं इसे राजनीति का जन्मा ही प्रदत्त सिद्धान्त मानता हूँ।^२ जितना धार्मिकी का यह नियम कि धिया और प्रतिधिया समान होती है।^३ धनिसार्थ ही पुन होने और समस्या ऐसी व्यवस्था बनाने की है जिसमें ये मुट बिना धर्म नागरिकों के या समाज के स्वाधी और सम्पूर्ण हितों को हानि

१ वाग हर्ड द्वारा सम्पादित 'बी सिमिंग पादस धाक जॉट्स ओकरसन में सेप्टुअस कब्रवाल को पत्र १२ सुलाई १८१६ पृष्ठ ५१ ६०।
 २ हैनरी कबट साज द्वारा सम्पादित 'बी वर्सत धाक धनेबडेग्बर मिस्टन' (न्यूयार्क, ११०५) धाएड २ पृष्ठ ५१।
 ३ वर्जन सुई पैरिंगटन मिन करेप्ट्स इन अमेरिकन डाट', धाएड १ कातोनिपत मादम्स, १९९० १८० (न्यूयार्क, १११०) पृष्ठ ११८।

पहुँचावे, एक-दूसरे को नियंत्रित करें।^१ इस समय हम आसानी से बोल सकते हैं कि यहाँ बर्सीय सरकार की समस्या का स्पष्ट निष्कर्ष किया गया है। लेकिन हमारे संविधान और उसके निर्माताओं ने सिद्धान्त या व्यवहार में बलों के लिए कोई व्यवस्था नहीं की। वे समय और सम्बन्धन की अन्य व्यवस्थाओं पर धनस्त बहस जमाते रहे और उन्हें धाशा दी कि वे सरकार का कोई ऐसा रूप निकालेंगे जो अपनी प्रकृति से ही भ्रष्टता की उन प्रवृत्तियों को रोक सकेगी जिन्हें सभी आस्थीय बलों में बताया और समझाया गया है। बर्सीय सरकार के विरुद्ध मुख्य संवैधानिक तर्क यह था कि प्रतिनिधित्व अमर इन पार्टियों में से किसी एक में शामिल होने के निष्पत्त तक सीमित रह जाए, ता वह राष्ट्रीय स्वायत्तता का साधन न रह कर अत्याचार का साधन मान रह जाता है।^२ उनके सिद्धान्तों के अनुसार बर्सीय-व्यवस्था पर आधारित कोई स्थायित्वपूर्ण शासन न बन सकने का मुख्य व्यावहारिक कारण यह था कि बिल गुटों और बर्ग-हितों को बल व्यक्त करत है वे हमेशा मौजूद रहने पर भी, निरन्तर बदलते रहते हैं। उस समय अमरीका में टिकरड बर्गों के बारे में अटकल लगाना सर्वाधिक सामंतीय कार्य प्रतीत होता था।

यह भविष्यवाणी करना आसान था कि गरीब और अमीर, सभ्य और सम्पत्तिहीन बर्ग हमेशा रहेंगे किन्तु यह भी आसानी से देखा जा सकता था कि सम्पत्ति का रूप बड़ी तीव्रता से बदलता था और भूस्वामी अन्धकार-बर्गों को आधार बनाना व्यर्थ था। भू-स्वामी अन्धकार-बर्गों के अन्दर भी गुलामी अन्धकार और गुलामी-विरोधी गुट पैदा हो रहे थे छोटे सभ्य-हित बर्ग-हितों को काटते थे और भू-सम्पत्ति भी अलग ही अस्वामी और मुख्य की दृष्टि से अस्थिर थी जितनी और कोई सम्पत्ति। यह सच है कि बेकरसन और टैलर जैसे इतिहासियों ने छोटी क हितों को एक विशिष्ट बर्ग में 'राष्ट्रीय-हित' मान कर उनका समर्थन किया। किन्तु यह पुराना अर्थ-सामन्ती तर्क बिलकुल लोकात्ता हो गया और बेकरसन ने अन्ततः इसे छोड़ दिया क्योंकि अमरीका में भू-स्वामियों के ऐसे 'बर्ग हूए' हित नहीं थे जो इस सिद्धान्त को स्वीकार्य बनाने के लिये आवश्यक थे। स्वयं टैलर ने बेकरसन को १७६६ में लिखा हमारे लिए सचमुच बड़ा अशुभा होता अगर छोटी और किसानों

१ 'क्रैडेरलिस्ट मेन्स' संख्या बस मैडिसन)।

२ जान टैलर, 'दि इन्फ्लायरी इन दू बी प्रिन्सिपल एंड द पार्लिसी ऑफ़ बी वर्नमेन्ट ऑफ़ बी यूनाइटेड स्टेट्स' (ओडरिक्सबर्ग, बर्जिनिया, १८१४) : ४४ १६६।

यस भी रोक्क बने रहते । फिर भी टैन्जर ने ह्यूबर्क इस सिद्धान्त को
 ज्ञापन रखने की चेष्टा की ।

“ब्रिटेन की रसा करने के हथियारों के बाद सबसे अधिक महत्व क्षेत्र में लेती
 करने के बीजारों का होना चाहिए और इन बीजारों से हथियारों का भी मुख्य
 ब्रूटा है, इस हक तक कि वे देश को अधिक रखाणोय बनाते हैं । (लेटी के
 कर्तव्य) नैतिक नीतिय के कर्तव्यों की गति एक व्यक्ति या एक परिवार के
 निर्वाह की व्यवस्था करने के संकुचित घेरे से निकल कर समाज से उत्पन्न
 जिम्मेदारियों और राष्ट्रीय समुद्रि से सम्बन्ध हितों द्वारा निमित्त व्यापक क्षेत्र में
 पा जाते हैं । संयुक्त राज्य में लेटी की जिम्मेवारी सभी सामे वालों के लिए
 सोचन की व्यवस्था करके ही समाप्त मही हो जाती । इसका क्षेत्र सरकार को
 सबसे बनाने व्यापार को प्रोत्साहन देने वैश्विक व्यवसायों को ज्ञापन रखने,
 ललित कक्षाओं को बन्म देने और अधिक उपयोगी मशीनी रोडगार को बल
 प्रधान करने तक फैला हुआ है ।...ये ऐसे लोठ हैं जिससे सभी बर्ग और बिलेय
 रूप में इनके ‘पत्तों का उपयोग करने वाले लोगों का बहुसंख्यक परिवार अपनी
 नीतिका और समुद्रि प्राप्त करते हैं । पर इसे समुद्र बनाने में सभी बर्गों का
 पड़ना हित है, क्योंकि इसकी वृद्धि से हर एक की सफलता बढ़ती है, और इसके
 हुए से घटती है । लेटी पर की गयी हर चोट उनके अपने (राजनीतिज्ञों
 के) मर्म तक पहुँचती है । ऐसी हालत में लेटी और समाज के अन्य उपयोगी
 कामों के हितों में कोई धक्कर कैरे हा सकता है, जब कि उसकी समुद्रि लेटी की
 समुद्रि का फल ही हो सकती है, और लेटी एक सुसंमन्वित समाज का साम साम्य
 कामों के लिए उपयुक्त व्यवस्था करके ही उठा सकती है । सामान्य हित से
 लेटी सम्बन्धी एक राष्ट्रीय नीति का विचार उत्पन्न होना चाहिए । जो बस्तु
 मुक्त और कष्ट की परतकाप्यारों और बंटों के बीच की घाटी स्थितियाँ उत्पन्न
 करती है, विमाग्न और धन की शक्तियों के उपयोग के लिए सबसे अधिक यशस्वी
 तथ्य और कौन हो सकता है ? चूंकि लेटी राष्ट्रीय सम्पत्ति है (कोई समुद्र
 उसे धरि नहीं पहुँचाए) । चूंकि हमारा देश एक विद्यालय क्षेत्र है और उसके
 निवासियों का एक विद्यालय परिवार है, जिसमें सबसे कम काम करने वाले माथ
 का सबसे बड़ा हिस्सा प्राप्त करते हैं परत जो लोय रिसान नहीं हैं लेटी का
 साम ब्रूटाने में उनका हित स्वयं विद्या से भी अधिक है, क्योंकि उसकी
 पारोमिका उनके पढ़ने जाती है, और उसके धार्मिक उत्थारन से ही वे जीवन
 बापन के साधन प्राप्त कर सकते हैं । ”

१. ‘अमेरिकन कार्मर’ अक्ट ९ (१५ दिसम्बर, १९२) पृष्ठ १६४

ऐसा प्रतीत होता है कि सूर्य-सम्पत्ति में बनी धीरे धीरे से धनी, बने ही यह मानते थे कि नागरिकों में उनका स्थान धर्म-संस्कारों का ही रहेगा और मरिच्य में प्राप्ति वाला वह दिन देखते थे जब मर्यादाओं के लिए सम्पत्ति सम्बन्धी धर्मों के लेखी सही ही पढ़ने के साथ वे मर्यादाओं में भी धर्म-संस्कार रह जायेंगे। धर्म-संस्कारों की दृष्टि में बर्ग शासन की समस्या मुख्यतः सम्पत्ति के मालिक वर्ग के धर्म-संस्कार हितों की रक्षा करने की थी। जॉन ब्राडम्स ने इस बात को बड़े ठीके स्वरों में रखा।

“यह सार रचना हुआ कि गरीबों की तरह धनी भी लोग” है कि धनी सम्पत्ति पर उनका अधिकार उठना ही स्पष्ट और पवित्र है, जितना उनके कम सम्पत्ति वालों का धनी सम्पत्ति पर, कि उनपर भी धर्म-संस्कार सम्भव है और उठना ही दुष्टतापूर्ण होना जितना धनी पर।”^१

धर्म-संस्कारों को प्रमुखता में एक भाग से अधिक दे देते हैं, धर्म-संस्कार धर्म-संस्कार प्रमुखता यानी विधान-मन्त्र का संघासन या उच्च में प्रबलता प्रदान कर देते हैं तो वे बोट के द्वारा धर्म-संस्कार लोगों के हाथ से सारी सम्पत्ति छीन लेंगे और धर्म-संस्कारों को धर्म-संस्कार छोड़ दिया तो वह ऐसी माननीयता विचारशीलता और उदारता होगी जैसी किसी विजयी धर्म-संस्कार ने सृष्टि के धर्म-संस्कार से धर्म-संस्कार प्रकृत नहीं की है। धर्म-संस्कारों का धर्म-संस्कार धर्म-संस्कार से भेगा और धर्म-संस्कारों से धर्म-संस्कार ही धर्म-संस्कार और धर्म-संस्कार करेगा जैसा धर्म-संस्कारों से धर्म-संस्कार है।^२

टॉमस पेन ने एक ही धर्म-संस्कार पर ही इसका विरोध करते हुए धर्म-संस्कार धर्म-संस्कार गणतन्त्रिक सिद्धांत धर्म-संस्कार कि धर्म-संस्कार धर्म-संस्कारों का धर्म-संस्कारों का होना चाहिए।

शासन का परिष्कार करके उस एक धर्म-संस्कार तक सीमित करने की पद्धति का या जिसे ‘एक कार्यकारी’ कहते हैं उसका मे धर्म-संस्कार विरोधी रखा है। ऐसा धर्म-संस्कार धर्म-संस्कार धर्म-संस्कार का प्रमुख होता। धर्म-संस्कार धर्म-संस्कार धर्म-संस्कार है। यह राष्ट्र के समूह को धर्म-संस्कार धर्म-संस्कार धर्म-संस्कार करती है। धर्म-संस्कार, इसके धर्म-संस्कार धर्म-संस्कार धर्म-संस्कार के पीछे धर्म-संस्कार के लिए यह धर्म-संस्कार है कि वह धर्म-संस्कार धर्म-संस्कार धर्म-संस्कार का धर्म-संस्कार करने के धर्म-संस्कार धर्म-संस्कार से मुक्त हो।”^३

१ बार्नर जॉर्जिस ब्राडम्स द्वारा सम्पादित ‘बी बर्नर ऑफ जॉन ब्राडम्स’ में ए डिफेन्स ऑफ़ डी कॉन्स्टिट्यूशन एक्ट्स्टरा (बोस्टन, १८५०-५६) पृष्ठ ६३, पृष्ठ ६५।

२ लेटर टू जॉन टेलर’ वही पृष्ठ ३१६।

३ डी डी डी बर्नर द्वारा सम्पादित ‘टॉमस पेन रिप्रेजेंटेटिव सिस्टम’ (न्यूयार्क १८४४) पृष्ठ ३८८ एन।

इस दृष्टिकोण के अनुसार बहुमत की इच्छा भी धर्मशास्त्रों तक कि समूचे राष्ट्र की इच्छा भी एक गुट और 'अधिकांश' के लिए अस्तित्व बन सकती थी। अपने गणतान्त्रिक सिद्धान्त को एक लोकतान्त्रिक मोड़ देने में अफसरान अपने समकालीनों में अग्रगण्य रहे थे, और उन्होंने भी यह अपने जीवन के अन्तिम क्षण में किया जब कार्यकारी अनुभव ने कुछ स्वयंसिद्ध सत्यों के बारे में उनके मन में अन्वेषण उत्पन्न कर दिया।

'हमारे गणतन्त्र के जन्म के समय, मैंने 'ब्रिजिनिया पर टिप्पणियाँ' (नोट्स ऑन ब्रिजिनिया) के साथ संसद एक संविधान के मसौदे में अपनी बहु राय बुनिया के सामने रखी थी जिसमें स्वामी रूप से समान प्रतिनिधित्व की व्यवस्था थी। उक्त समय इस विषय पर विचार का आरम्भकाल या और स्वच्छासन में हम अनुभव हीन थे जिसके फलस्वरूप वास्तविक गणतान्त्रिक सिद्धान्तों से बहुमतोंवा कई मामलों में बहुत दूर चला गया। अस्तुत् राजतन्त्र के बुर्जुआ का प्रत्यक्ष राजनीतिक विचार-विमर्श पर इस हद तक छा गया था कि हम मान बैठे कि जो कुछ भी राजतन्त्र नहीं है वह गणतान्त्रिक है। हम इस भ्रम सिद्धान्त तक नहीं पहुँचे थे कि 'सरकारें' कबल उसी अनुपात में गणतान्त्रिक होती हैं जिस सीमा तक वे अपने राष्ट्र के संरक्षण को सुलभ करती और उसे कार्यान्वित करती हैं। अतः हमारे प्रथम संविधानों में अस्तुत् कोई निर्विवाद सिद्धान्त नहीं था। किन्तु अनुभव और विचार ने उस समय प्रस्तावित समान प्रतिनिधित्व के विद्विष्ट महत्त्व को मेरी धारणा को अतिरिक्त हड़ बनाया है। हमारा गणतन्त्रवाद फिर विवेक कर्ता? निश्चय ही हमारे संविधान में नहीं बरन् केवल हमारे साथी की सहायता में; गणतान्त्रिक शासन की प्रसंगी नींव अपने व्यक्तित्व और सम्पत्ति में और उनके प्रबन्ध में हर नागरिक के समान अधिकार में है। हमारे संविधान की हर व्यवस्था को इस कसौटी पर परखें और देखें कि क्या वह प्रत्यक्ष रूप में जनता के संरक्षण पर आधारित है।'

अतः अफसरान यहाँ स्वतन्त्रता के सिद्धान्त के केन्द्र में निर्विवादिक तर्क द्वारा शासन के स्वतन्त्र पर अनेकता द्वारा शासन को ले करते हैं किन्तु उनका धर्म भी बहु विश्वास है कि जनता पर भरोसा इसी कारण किया जा सकता है कि कुछ दिनों के समय स्वयं अपने दिनों के बारे में जनता पुच्छिपूर्ण निर्णय कर सकती है।

२७ भाग हुई द्वारा सम्पादन की निर्बिध बाट्स प्राक अन्तत अफसरान में वेरिबिन लिखारु को पत्र, २३ अक्टूरी १७६८ (न्यूपाक, १९४०) पृष्ठ ३८-४३।

धार्मिक स्वतन्त्रता

सन् १९४४ में रोजर विलियम्स ने कहा कि 'महूरी या ईसाइयों की भिन्न धीरे धीरे धर्मरक्षी धर्मराज्यों की उपस्थिति के बावजूद किसी देश या राज्य में नागरिकता धीरे धीरे प्राप्त होगी ही पनप सकते हैं' तो बहुत कम लोगों ने उनके विचार को धीरे धीरे माना था। उनकी समझौते प्रविष्टि धर्मराज्यों के लिए, वस्तुतः नागरिकता धीरे धीरे का अन्तर्गत एक धर्मरक्षीय बात थी। इसके पहले कि ऐसा अन्तर्गत धर्मराज्यों को स्वीकार हो सक राजनीति धीरे धीरे लोगों में ही मौलिक परिवर्तन होते थे। प्रकृतिक काल में ये परिवर्तन हुए। विलियम्स के एक वर्ष को इन परिवर्तनों की पूर्वघाटा के रूप में देखा जा सकता है।

धर्मसंघटन (धर्म) या पूजको का समूह (चाहे समूहों या मूठे) किसी नगर में विविधताओं के समूह या संस्था की भाँति पूरे एशिया या तुर्की से व्यापार करने वालों के नियम समाज या कम्पनी की भाँति या सत्य के किसी भी समाज या कम्पनी की भाँति है। ये कम्पनियाँ अपनी धर्मसंघटन बना सकती हैं। अपनी धर्मसंघटन रख सकती हैं। अपनी धर्मसंघटन बना सकती हैं। अपनी धर्मसंघटन से सम्बन्धित मामलों में इनमें अन्तर्गत धीरे धीरे विभाजन हो सकते हैं, मुठ धीरे धर्म बन सकते हैं। कानून के अनुसार ये एक-दूसरे पर मुठमे बना सकती हैं। पूरी तरह हट कर धर्म-धर्म हो सकती या मुठ हो जा सकती हैं। फिर भी इससे नगर की भाँति में कोई अन्तर्गत या धर्म नहीं होगी क्योंकि नगर का सार-रूप या अस्तित्व धीरे धीरे कारण उसकी अन्तर्गत धीरे धर्म इन समाजों से मुठ धर्म है।^१

नगर धीरे धर्मसंघटन की इन मुठ भिन्नता का एहसास धीरे-धीरे धीरे धर्मसंघटन रूप में ही हुआ है। कोई मुठतावादी यह स्वीकार नहीं कर सकता था कि धर्मसंघटन धीरे धीरे धर्मसंघटन ही विचार-सौम में धर्म-धर्म धर्म या सकता है। न ही वह धर्मसंघटन को एक निजी समूह के रूप में देखा सकता था, जो राज्य की सत्ता के लिए आवश्यक नहीं था। जो तत्त्वों के धर्मसंघटन यह अन्तर्गत धर्मसंघटन हो सका—(१) राजनीतिक धर्मसंघटन धीरे धर्मसंघटन के धर्म

१ पाल रसेल ऐम्बरसन धीरे मेक्स हुरोव्ज विज्ञ द्वारा सम्पादित 'क्रिस्तावधी इत अमेरिका' में उद्धृत 'डी ब्लो टेन्ट धर्म परसीधुसतन (म्यूथार्क १९३९),

निरपेक्ष भाषाओं का विकास और (२) पब्लिशिंग और धर्मशास्त्रशास्त्री सम्प्रदायों के माध्यम से धार्मिक व्यक्तिवाद का उदय, जिनकी शक्तियों का क्षेत्र धर्मशास्त्रीयक था। अठारहवीं शताब्दी में नागरिक शास्त्र के सिद्धान्त 'उदार' के वर्णन से स्वतन्त्र हो गये। दूसरी ओर सुक्ति का पब्लिशिंगवादी उदय व्यवहार में पृथ्वी पर सुक्ति के नाम से मिश्र था। अठारहवीं शताब्दी के अन्त तक साम्प्रदायिकता और लोकधर्म की अन्तर्बस्तु इतनी मिश्र हुई थी कि जेम्स मैडिसन की रचना 'मिनीरियल ऐक्ट रिमान्डेटेश धार्मिक री ऐलिजस राइट्स आफ मैन' (मनुष्य के धार्मिक अधिकारों पर स्मृति-पत्र और प्रतिवादा १७८५) और जेफरसन का प्रसिद्ध ऐक्ट एस्टैब्लिशिंग ऐलिजस फ्रीडम इन रिलिजिया (रिलिजिया में धार्मिक स्वतन्त्रता की प्रतिष्ठा का कानून, १७८६) जसमें विवादास्पद नहीं थे बिना के रोजर बिलियन्स के कास में होते।

हर व्यक्ति के धर्म को हर व्यक्ति के विश्वास और अन्तरात्मा पर छोड़ देना चाहिए। और यह हर व्यक्ति का अधिकार है कि वह इनके निर्देशों के अनुसार धर्म पर धारण करे। यह अपरिबर्तनीय अधिकार है, क्योंकि केवल स्वयं अपने विश्वासों में विचारित प्रमाणों पर धारणित मनुष्यों के मत दूसरे मनुष्यों के प्रादेशों के अनुसार नहीं चल सकते। यह इसलिए भी बरसा नहीं था क्योंकि यह भी धर्मों का अधिकार है, यह धर्मकर्ता के प्रति एक कर्तव्य है। यह हर व्यक्ति का कर्तव्य है कि वह धर्मकर्ता को ऐसी ओर केवल ऐसी पदा धरित करे, जो उसके विश्वास के अनुसार धर्मकर्ता को स्वीकार्य हो। फलतः में और कर्तव्य की पुस्तक में इस कर्तव्य का स्वायत्त नागरिक समाज की भाँति के पहले है। नागरिक समाज का सबसे माना जाने के पहले हर मनुष्य को सुक्ति के धारणकर्ता की प्रजा मानना होगा। और धर नागरिक समाज का कोई सबसे सामान्य सत्ता के प्रति धरने कर्तव्य को ध्यान में कर ही धर्मिक धर्म संगठन में धारणित हो सकता है तो इसके भी कहीं धर्मिक किसी नागरिक समाज का सबसे बनने जाने हर मनुष्य को 'सार्वभौमिक प्रभु के प्रति धरनी धर्मिक को सुरक्षित रखकर ही' ऐसा करना चाहिए।

हमारे नागरिक अधिकार हमारे धार्मिक धर्मों पर निर्भर नहीं हैं जैसे के धर्मिकी या देखावस्थित सम्बन्धी हमारे धर्मों पर निर्भर नहीं। नागरिक धारण के धर्मिक धर्मों के लिए, उसके धर्मिकारियों द्वारा हस्तक्षेप का ठीक समय लगे हीया जब कोई सिद्धान्त धारणित और मुम्भवत्वा के विच्छेद प्रत्यक्ष धर्मों का रूप

* बर्नार्ड रिमन्स द्वारा सम्पादित 'बी डेपार्ट्मेंटल लिबर्टि (न्यूयार्क, १९४१) में उद्धृत पृष्ठ १०४।

धार्मिक स्वतंत्रता

सन् १६४४ में रोजर बिस्पियस ने कहा कि 'यहूदी या ईसाइयों की मित्र और विरोधी प्रत्यक्षताओं की उपस्थिति क बाधक रूप किसी देश या राज्य में नागरिकता और ईसाइयत दोनों ही पनप सकते हैं' तो बहुत कम लोगों ने उनके विचार को प्रौचित्यपूर्ण माना था। उनकी समकालीन प्रबिंदास प्रत्यक्षताओं के लिए, अस्तुता नागरिकता और धर्म का प्रसंगात् एक प्रविचारणीय बात थी। इसके पहले कि ऐसा प्रसंगात् प्रत्यक्षताओं की स्वीकार हो सके राजनीति और धर्म दोनों में ही मौलिक परिवर्तन होते थे। प्रकृतता के काम में ये परिवर्तन हुए। बिस्पियस के एक वर्ष को इन परिवर्तना की पूर्वदृष्टया के रूप में देखा जा सकता है।

'धर्मसंगठन (चर्च) या पूजको का समूह (बाहे सच्चे हों या झूठे) किसी नगर में विचित्रताओं के समूह या संस्था की भाँति पूर्ण एतिया या तुर्की से व्यापार करने वालों के निगम समाज या कम्पनी की भाँति या लन्दन के किसी भी समाज या कम्पनी की भाँति है। वे कम्पनियों अपनी प्रशासकों बना सकती हैं। अपने प्रभिक्षण रख सकती हैं। अपने कर्गों बना सकती हैं। अपने संगठन से सम्बन्धित मामलों में इनमें प्रसङ्गविषयों और विभाजन हो सकते हैं। गृह और दल बन सकते हैं, कानून के अनुसार ये एक-दूसरे पर मुकदमे बना सकती हैं। पूरी तरह टूट कर खण्ड-खण्ड हो सकती या सुस हो जा सकती हैं। फिर भी इससे नगर की शांति में कोई उपलब्ध-मुबल या क्षति नहीं होगी क्योंकि नगर का शासक-दल या अस्तित्व और इस कारण उसकी मलाई और धान्ति इन समाजों से मुक्त मित्र है।'

नगर' और धर्मसंगठन की इन 'सुस-मिन्नता' का एङ्गसास पीरे-पीरे और प्रप्रत्यक्ष रूप में ही हुआ है। कोई प्रकृततावादी यह स्वीकार नहीं कर सकता था कि मौलिक और शास्त्रानुसार ही विचार-क्षेत्र में प्रसङ्ग-असंग क्रिया जा सकता है। न ही यह धर्मसंगठन को एक निजी समूह के रूप में देखा सकता था जो राज्य की मलाई के लिए प्रावश्यक नहीं था। जो उसको के फलस्वरूप यह प्रसङ्गात् सम्भव हो सका—(१) राजनीतिक नैतिकता और प्रत्यक्षता के धर्म

१. पाल एसेल वेन्डरसन और मैक्स हैरिसेक सिद्ध द्वारा सम्पादित 'क्रिस्तावकी इतिहास' में प्रकृत की ब्लडो टेनेट डॉक परतीनपुष्पत (न्यूयार्क १९३९),

निरपेक्ष धर्मशास्त्रों का विकास, और (२) पवित्रतावादी धर्मशास्त्रों के माध्यम से धार्मिक व्यक्तिवाद का उदय, जिनकी धर्मियों का दोष धर्मशास्त्रीयक वा। अठारहवीं शताब्दी में नागरिक धर्म के सिद्धान्त 'उदार के धर्मशास्त्र से स्वतन्त्र हो गये। दूसरी ओर मुक्ति का पवित्रतावादी धर्म व्यवहार में पूर्ण पर मुक्त के धर्म से भिन्न था। अठारहवीं शताब्दी के अन्त तक लक्ष-राजनीति और लोकधर्म की अन्तर्गत इतनी भिन्न हो गयी कि जेम्स मैडिसन की रचना 'मिमोरियल ऐक्ट रिमान्ड्रेन्स ऑन दी रेसिडन्स राइज्थिंग्स ऑफ मैन (मनुष्य के धार्मिक अधिकारों पर स्मृति-पत्र और प्रतिबन्ध १७८५) और वेफरसन का प्रसिद्ध ऐक्ट एस्टेब्लिशमेंट रेसिडन्स फोरम इन वर्जिनिया (वर्जिनिया में धार्मिक स्वतन्त्रता की प्रतिष्ठा का कानून, १७८६) उन्ने विवादास्पद नहीं थे जिन्हें वे राबर विजियंस के काल में हाते।

'हर व्यक्ति के धर्म को हर व्यक्ति के विश्वास और अन्तर्ग्रहण पर छोड़ देना चाहिए। और यह हर व्यक्ति का अधिकार है कि वह इनके निर्देशों के अनुसार धर्म पर आधारित करे। यह अपरिचलनीय अधिकार है, क्योंकि केवल स्वयं अपने विचारों में विचारित प्रमाणों पर आधारित मनुष्यों के मत दूसरे मनुष्यों के धर्मों के अनुसार नहीं कर सकते। यह इसलिए भी बढ़ता नहीं जा सकता कि यही जो मनुष्यों का अधिकार है, वह सुजनकर्ता के प्रति एक कर्तव्य है। यह हर व्यक्ति का कर्तव्य है कि वह सुजनकर्ता को ऐसी ओर केवल ऐसी यथा धर्मित करे, जो उसके विश्वास के अनुसार सुजनकर्ता को स्वीकार्य हो। कासक्रम में धर्म कर्तव्य की युक्त में इस कर्तव्य का स्थान नागरिक समाज की नीतियों के पहले है। नागरिक समाज का धर्म माना जाने के लिये हर मनुष्य को मुक्ति के धर्मकर्ता की प्रजा मानना होना। और अगर नागरिक समाज का कोई धर्म सामान्य सत्ता के प्रति धर्म कर्तव्य को ध्यान में कर ही किसी धर्मगत संगठन में शामिल हो सकता है, तो इसके भी नहीं अधिक किसी नागरिक समाज का धर्म बनने वाले हर मनुष्य का, 'सार्वभौमिक धर्म के प्रति धर्म की मुक्ति के लिये रखकर ही ऐसा करना चाहिए।'

“हमारे नागरिक अधिकार हमारे धार्मिक धर्मों पर निर्भर नहीं हैं, जैसे कि नीतिनी या रैसागणित सम्बन्धी हमारे धर्मों पर निर्भर नहीं। नागरिक धर्म के लिये धर्मों के लिए, उनके अधिकारियों द्वारा हस्तक्षेप का एक समय लगी होना जब कोई सिद्धान्त धर्म और मनुष्यवत्ता के विरुद्ध प्रत्यक्ष धर्मों का रूप

१ 'बर्नार्ड स्विच द्वारा तैयारित 'दी डेमांडेटिक स्पिरिट (न्यूयार्क, १९४१) में उद्धृत, पृष्ठ १०४।

मैं और धर्म में यह कि सत्य महान् है और धर्म-धर्म विजयी हो जायेगा कि वह धर्म का उचित और पर्याप्त प्रतिरोधी है और इस संघर्ष में उनके लिए मर का कोई कारण नहीं अगर मानवीय हस्तक्षेप उसे धर्म प्राकृतिक धर्मों स्वतंत्र विचार और बहस से अचित नहीं कर देता । अगर धर्मों का निर्वाण उपाय करने का धर्मसर रहे, तो वे अवरुद्ध नहीं रह जाते ।^१

मैडिसन और जेफरसन महान् तीन युगों में अपनी धारणा व्यक्त करते हैं— कि नागरिक अधिकार धर्म-निरपेक्ष होते हैं कि धर्म की सार्वभौमिक प्रतिबन्ध स्वतन्त्रता में हावी है, कि सत्य की विजय होगी । वे पूर्ण निष्ठा और बुद्धि के साथ धार्मिक और राजनीतिक दोनों प्रकार की संस्थाओं को 'पामस बलनामों के प्रभाव' और निरंकुश सत्ताओं से मुक्त करने में विश्वास करते थे ।

एक एकत्ववादी^२ पाबरी को जिन्हें मासूम था कि वे एकत्ववादी सिद्धान्त को मानते हैं जेफरसन ने मुझ पर यही बात लिखी ।

धर्म-धर्म प्रस्तावों में वी हुई सिद्धान्त सम्बन्धी बातों पर मेरे रय पूरी है । मैंने कभी किसी विशिष्ट पन्थ तक सीमित विचार धर्मों में स्वीकार नहीं किया । वे सच ईसाई धर्म का प्रतिपादन और उसके विनाश का कारण रहे हैं । स्वयं ईसाई धर्मसंमेलन की संस्था इन्होंने किन्हीं ही युगों से ईसाई-धर्म को इलाहवादी बना रखा है और धर्म भी उसे एक-दूसरे के प्रति न भिन्नकारी भ्रष्टा करने वाले स्वर धर्मों में बाँट रखा है । एकत्ववादी पन्थ के प्रति धर्म समो पन्थों का धर्मवादी धर्म ही है । प्राचीन धर्मों में कोई विशिष्ट धर्म या पन्थ नहीं है । धार्मिक विश्व के धर्मों में भी किसी में ऐसा नहीं है, विचार उनके जो धर्मों का ईसाई धर्मसंमेलन कहते हैं और ईसाईयों में भी स्वेकर धर्मों में ऐसा नहीं है । यही कारण है कि धर्मसंमेलन और धर्मसंमेलन 'मित्र धर्म' (स्वेकर धर्मसंमेलन का धर्मसंमेलन—धर्म) में ऐसा धर्मसंमेलन धर्म और धर्म धर्म का स्वर है । मैं भाषा करता हूँ कि एकत्ववादी उनके मुझ उपाहरण का धर्मसंमेलन करेंगे ।^३

१ जेफरसन और किच द्वारा सम्पादित किताबोंकी इन अमेरिका में उद्धृत पृष्ठ १२७ १२८ ।

२ किता (ईसाई) पुत्र (ईसाई) और पवित्र भासा को विभूति के सिद्धान्त के विरुद्ध ईसाई के एकत्व में विश्वास करने वाला ईसाई सम्प्रदाय । धर्म

३ एम्पर्ट एमेरी धर्म द्वारा सम्पादित 'दो राइटिंग्स ऑफ़ पामस जेफरसन' (वाणिज्य १२०३) में ईसाई धर्मसंमेलन को पत्र जेफरसन, पृष्ठ

जिन कारणों से वे स्वयं धार्मिक विषयों पर धरना मठ बन्ध नहीं करते थे उन्होंने कारणों से वे धारणा करते थे कि पादरी धरने उपदेशों से राजनीति को प्रभाव रखेंगे ।

“किन्ती भी गिरजा-क्षेत्र का एक भी उदाहरण ऐसा नहीं है कि धर्मपीठ से रसायन, धर्मोपनिषद् कानून शासन के विज्ञान और सिद्धान्त या केवल मातृ धर्म का साहचर्य धर्म्य किन्ती विषय पर भाषण देने के निमित्त उद्देश्य से किसी धर्मोपनिषद् की निकृष्ट की नहीं हो । अतः जब धर्मोपनिषद् धर्म के पाठ के बजाय नोपरनिषद् के सिद्धान्त रसायनिक बन्धुता शासन रचना या धामनकार्यों के चरित्र या व्यवहार पर भाषण देकर अपने धोताभा को टासते हैं ता वे अनुबन्ध के विरुद्ध काम करते हैं । वे अपने धोताओं को उस सेवा से वंचित करण हैं जिसके लिए उन्हें बेटन मिसता है और उसके स्थान पर ऐसी चीज देते हैं जिसे धोता नहीं चाहते, या अगर चाहते भा है तो उस विधिष्ठ कला या विज्ञान के बहुरत्न स्रोतों से प्राप्त करना ज्यादा पसन्द करेंगे । धरना पादरी चुनते समय हम उसकी धार्मिक बाधता को देखते हैं । उनके मोक्षिक शास्त्र या राजनीति सम्बन्धी विस्वासाओं की जाँच नहीं करते जिनसे कोई सम्बन्ध रखने का इमारत इच्छा नहीं होता । मैं जानता हूँ कि ऐसे ठक जाते जा सकत हैं जो राजनीति के एक सूत्र को बट कर धार्मिक कर्तव्यों की ओर में बदल दें । मैं इससे सहमत हूँ कि धर्म्य धर्मोपनिषद् पर धर्मोपनिषद् को भी हर धर्म्य नागरिक की भाँति यह धर्मिकार है कि वह लिख कर या बोम कर धर्मोपनिषद्, कानून राजनीति धार्मिक विषय पर धरनी भावनाएँ प्रकट करे, क्योंकि धरने धर्मोपनिषद् के समय पर उसका पूरा धर्मिकार है और उसके गिरजा-क्षेत्र के निवासियों के लिए जरूरी नहीं कि वे उसकी बाध सुनें या उसकी रचनाएँ पढ़ें । ”

वेदरसन के इस धार्मिक विस्वास को कि धार्मिक विस्वास निजी रखने चाहिए, धर्मिकान्त उक्त परिस्थितियों से समझा जा सकता है किन्ती वर्षों में ही धार की है, लेकिन इसके मूल में दो साहित्यिक प्रभाव भी देखे जा सकते हैं । धर्म वेदरसन के अनुसार उनके धार्मिक विचारों को जोसेठ प्रोटेस्टे और कर्म्यस विरुद्ध ने सर्वाधिक प्रभावित किया । ये दोनों धार्मिकों की धर्म के धारणी उद्दिष्टन मथानुपायी थे । वे मानते थे कि धार्मिकों की धर्म धर्मोपनिषद् विचारों के बन्धु से ईनाई-धर्म प्राप्त होता था । ये ईसा के धर्मोपनिषद् धर्मोपनिषद् में निजा धार्मिक धर्म लेते थे । ये धरनाधारण रूप में धरना विचारों के

१ धर्म को सुन्दर में ही एडव. वेदरसन के नाम पर १३ मार्च, १८५४
मिथ पर निजा है भेजा नहीं गया । एडव. वेदर, पृष्ठ २८१ २८२ ।

पावटी के जिन्हें उरगीकिन सहना पड़ा और जो निजी रूप में 'नरमसी पावरियों' के प्रति बड़े क्रुद्ध हो गये। फिर भी उनकी धार्मिक निष्ठा सच्ची थी।

धार्मिक स्वतन्त्रता सम्बन्धी अफसरान के लेखन की शक्ति और प्रभावकारिता का मुख्य कारण उनकी स्पष्ट धार्मिक निष्ठा है। प्रकृतता-काल के विशिष्ट दार्शनिकों के विपरीत उन्हें धर्म्य प्रिय नहीं था। बेन्जामिन फ्रैंकलिन ने मुवाबस्ता में संघर्षपूर्ण धर्म्य को अपनाया था लेकिन बाद में उसका पूर्ण परित्याग करके अपनी धर्म निरपेक्ष सद्गुण की कला' की धर्म्य-मान्ति में गये। अफसरान की प्रकृतता नैतिक नियमा सम्बन्धी फ्रैंकलिन की बन्धीर चिन्ता से किसी प्रकार कम नहीं थी किन्तु उनकी नैतिकता स्पष्ट धार्मिक थी। वे स्पष्टमैत्र न अन्त-प्रज्ञाधारियों से सहमत थे। मस्टेरीर पर वे अन्त-प्रज्ञाधारियों की नैतिक मानता को और उच्चैःशुद्धि व सरस समझ का एक ही मानते थे। लेकिन ईसा के उपदेशों से एकस्मरुता प्राप्त करना उन्हें सर्वाधिक प्रिय था। धर्म्य सभी व्यवस्थाओं की तुलना में ईसा की व्यवस्था की विशिष्ट उच्चता के प्रति उनकी भ्रष्टा उनके धर्म-ब्रह्मण और उनके चरित्र के सुप्त में थी।

सवार धर्म

इस बीच में प्रकृतता अपने साथ एक ऐसे धर्म की सा रही थी जो अफसरान की धार्मिकता या धर्मप्रिय धर्म-संगठनों के पाबधतावाद से अधिक सांसारिक था। यह एक दार्शनिक सार्वजनिक धर्म था जिसने प्रजाधिपत्य के रूप में श्रुततावाद का स्थान लिया। बच्चपि धार्मिक सवारवाद की बड़े ग्नु-ईमसेड के इतिहास में सुदूर अतीत तक जाती थी और उपनिवेशकाल में उसकी बढ़ती हुई समुद्रि को परिलक्षित करती थी किन्तु पावरियों की धोर से श्रुततावाद के बुले धाम परित्याग का धारम्भ अन्ति के बाद हुआ। बस्ट बर्ष बोस्टन क बोनाबन मेडू का भुकाव ईस्वरवाद और एरियनवाद' की धोर था। १७८२ के बाद बोस्टन का क्रिम्प कैनेस धार्मिकनिबन्धवाद' का केन्द्र बन गया जब उसने

१ एरियन—ईसा की चौथी शताब्दी में हुआ अनेकज न्द्रुवावादी दार्शनिक जिसने पब्लिक मोर्गों में ईसा के सार्वीर उपस्थित रहने की साम्यता का अण्डन किया।—धनु०

२ धार्मिकनिबन्ध—हासैग्वबाओ प्रोटेस्टेन्ट धर्मशास्त्री जिन्होंने कान्तिन के पूर्वसाध्यनिबन्ध के विद्वागत का विरोध किया।—धनु०

कुछे धाम धरने को एकत्ववादी कहा और हार्वर्ड के जेम्स फ्रीमैन को अपना पादरी नियुक्त किया। फर्स्ट वर्च, वास्टन के चार्ल्स फ्रांसी ने इस घासप का एक भाष्यवादी उपदेश प्रस्तुत किया कि मसीम हृषामु मूत्रनकर्ता धरने हर प्राणी के मुख के प्रति चिन्तित है और यह कि उसके 'घासप क प्रति मसमोप लक्षुद्धि से नहीं बरन् 'दुर्बुद्धि की एक घबस्या' से उत्तरण होता है। बीरे-धीरे और १७५४ तक पुस रूप में वे यह विश्वास करने लगे कि ईश्वर मन्तव्य सभी पानिबों का मरक से बचाएगा। उस वर्ष उन्होंने साहस्य बरके धम्नी हतबल पेदा करने वाली पुस्तक 'बी सान्नेधन घाफ घास मेत बी घान्त बिग एण्ड ऐण इन वाइन स्थीम' (सभी मनुष्यों को मुक्त ईश्वरीय व्यवस्था का महान् लक्ष्य प्रकाशित की। यह न्यू-ईंग्लैंड में मास्य सर्वनाथ (युनिवर्सलिज्म), का धारम्भ था। होमिया बैलो जिन्होंने सर्वनाथियों और एकत्व वाकियों दोनों को प्रेरणा दी मन्तव्य इन परिणाम पर पहुँचे कि मन्तव्य के विरुध में किसी प्रकार का कोई बन्ध नहीं होगा।

हार्वर्ड सधियुगावादी विचारों का केन्द्र होने के लिए बदलाम था। किन्तु प्राथमिक उदारवाकियों में सर्वाधिक धाकर्षक व्यक्तित्व ईस्ट वर्च सेसन के पादरी रेबरेन्ड जिलियम वेन्डने (१७५२-१८१६) का था। उनके विद्वान्-क्षेत्र में बहुलक्ष्यक सासुत्रिक व्यापारी और ठज बतने वाले जहाजों के मालिक वे जो पूर्व के देशों से धावबर्जनक समाचार लाते थे। पादरी और जेफरसन के समबन्धक यण्टनवादी होने क प्रतिरिक्त वेन्डने एक समाचार-यत्र के सम्पादक भी थे। उनके उपदेशों का साराण कुछ इस प्रकार होगा—

'किन्तु धम्ने उद्देश्यों के लिए ईसाईयों ने प्राकृतिक धर्म की निग्ना बरके धर्म धपने धर्म की जड़ों का द्विहाया है, इनका निबधय करना कठिन है। प्राकृतिक धर्म धक भी सर्वमेष्ठ धर्म है। — धपने धम्न से मिश्र मत्त रखने वाले धर्मों को पादरियों द्वारा धर्मपीठ से की गयी निग्ना की धपेला किन्ती जंगली साधमी की उदारता किन्ती धबिध धुद्ध होती है। ईश्वर ने इमराएलियों धहूमियों) की सहायता की ताकि एण्ड सर्वव्यापी धर्म के प्रसार में वह उनका उन्नाय कर सके और मधमि मुमलमान और धहूदी विस्तार की बातों में मसती पर हो सक्ने है किन्तु उनकी मक्ति, उल्साह और धाम्नापावन, इम ठब के रिता को निरधम ही स्वीकार्य है। धर्म हमें मिहाता है कि इम "विबल छोटे समाजों के ही नहीं है बकि भर्षों के परिचार के हैं जो हर राष्ट्र और हर इलाके में एण्ड ही ईश्वर और परमपिता के साथ रहते हैं जो धपनी बनाई किमी बस्तु से धाया नहीं करता बरन् उमने प्रेम करता और उसे पोषण देता है। प्राकृतिक धर्म के द्वारा ईश्वरेच्छा इमें प्राप्त होती है और ईसाई धर्म केबल इमें उबका धबिध ज्ञान और

सावरण प्राप्त करने में सहायक हाता है। ईश्वर प्रबल अन्तर्ज्ञान केवल एक सहायक के रूप में काम करता है, जब तक 'विभिन्न कारण बुद्धिपूर्वक कार्य रूप में धाकर इस सहायता को आवश्यक न बना रहे। पुत्र स्वयं (ईसा) भी जब हट जायेगा और मानव प्रकृति को दोपरहित करके ईश्वर ही सब कुछ हो जायेगा। स्वयं और मुझ को ईश्वर ने केवल विद्वान् पारिर्भों और अतुर डाष्टरी के लिए ही नहीं बनाया। ये ईश्वर द्वारा सारी मानव जाति के लिए प्रस्तावित सत्य है और इस कारण समान सामनों के हाथ सभी मनुष्य इन्हें प्राप्त कर सकते हैं। 'मुझ केवल सङ्गुणों का पुरस्कार नहीं है, बरन् वह तबय है जिसके लिए हम सबका ध्यान हुआ है। बहुधा सासारिक परिस्थितियों तात्कालिक मलाई के समय के अनुसूच नहीं प्रतीत होती किन्तु ज्ञान के द्वारा ईश्वर का अपरिवर्तनीय विधानों का भी रूप से कम बुरे परिणामों से बचा जा सकता है। अतः शिक्षा ही सर्वाधिक उपयोगिता और सुख की धमिबुद्धि करती है। अपने धरर सामाजिक विद्यालयों का विकास करके मनुष्य बुराई पर स्वयं समान श्री बुराईया पर भी काबू पाने के मन्व साधन खोज लेना।^१

बोस्टन और उसके प्रायः रास का देशक कब्र-बर्मीय अशरवाद की परिणति विनियम एसेरी बैनिंग में हुई जो प्रबुद्धता और परात्परवाद के बीच के मोड़ पर खड़े थे। कान्तिकारी पीढ़ी में तीन विभिन्न विचार-म्यवस्थाएँ, तीन ऐतिहासिक दृष्टि से मिल्न बिस्वास पक्ष रहे थे। धार्मिक उपयुक्त कर्मों के अभाव में मैं उन्हें तर्कनाशक पवित्रतावाद और गणतन्त्रवाद कहूँगा। बैनिंग इन तीनों बिस्वासों के उत्तराधिकारी बने सम्बन्धित प्रश्नों को समझ संघर्ष को निकट से अनुभव किया और तीनों का समन्वय निर्धारित करने की चेष्टा की। अतः उनके मानवीयतावाद का अन्वयन धर्मरीची प्रबुद्धता बुद्धतावाद की विरासत और धार्मिक पुनर्जीवन के माननात्मक उत्साह के धारकों के मिलन-बिन्दु के रूप में करना उपयुक्त होया। सब मिलाकर वे परात्परवाद से प्रबुद्धता स्वेच्छा से नहीं बने और जब उत्तरी विद्या का उन्हें बुँबना-सा धामास हुआ तो इसके बहुतायत से उन्हें प्रबुद्धि हो गयी और जैसे कुछ और के साथ उनकी दृष्टि पुनः ईसाई-धर्म के अतः रूप की ओर पयी। किन्तु उनके साथ ब्राह्मण बहु उपयुक्त ही था क्योंकि विद्यालय और धाम से बैनिंग प्रागे देखने वाले थे। उद्धान पवित्रतावाद प्राकृतिक धर्म और गणतन्त्रवाद को उनके कद कर्मों में ही सम्मिलित करने का प्रयास नहीं

१ विनियम बेटने सरमन प्रीचर पेट स्टोन 'बोस्टन १७६०'। यह तारांग श्री ए० कोअर ने तैयार करके अपनी रचना 'रिपब्लिकन रेलिजन' में प्रकाशित किया (म्युपक, १८११) पृष्ठ २१४-२१७।

क्रिया । यद्यपि उनके विचारों के घटन में तीनों का ही प्रभाव था किन्तु उन्होंने
 दोनों को ही एक नयी प्रेरक धर्मव्यक्ति प्रदान की जिसके तीनों सिद्धान्त केवल
 प्रत्यक्ष ही घटावही की विरासत न रहकर उन्नीसवीं घटावही के निर्देष्टक सिद्धान्त
 बन गये । प्रमुखता की विरासत पर उनका इतना काफी अधिकार था कि वे उसे
 निर्विवाद स्वीकार कर लें और उसके उपरान्त होने वाली व्यावहारिक समस्याओं को
 देखें । 'ईश्वर हमें कार्यशीलता सदा-प्राप्ति के प्रयास और कौशल के लिए
 बनाठा है । ऐसा कार्य जिसके मूल में ईश्वर हो और उसकी हवा को बेतना
 जिसमें उपस्थिति हो ध्यान का सर्वोच्च स्रोत है । उन्होंने पूर्णतः व्यावहारिक
 धर्म को एक पर्याप्त वैज्ञानिक आधार प्रदान किया ।

बैनिंग के प्रारम्भिक जीवन और विचारों पर पवित्रतावादी वातावरण का
 प्रमुख था । एक किशोरवर्ती बल पड़ी है, जिसे बैनिंग ने स्वयं ही धारण किया
 था कि धार्मिक स्वतन्त्रता के प्रति प्रेम उन्हें अपने जन्म-स्वान्त्यू-पोट रोड
 प्राइमरी में स्वभावतः ही प्राप्त हो गया—ऐसा कह सकते हैं कि उन्हें यह रोडर
 विधिवत् से प्रत्यक्ष उत्तराधिकार में मिला । किन्तु उनके बचपन के स्कु-पोट पर
 धर्मशास्त्रीय दृष्टि से, सगठ 'अस्थितवादी' के समर्थक सेमुएल हॉपकिंस का प्रमुख
 था । उनके अनुयायी उस समय भी हॉपकिंसवादी कहलाते थे और उनका यह
 विश्वास कि उनकी विचार-व्यवस्था ही एकमात्र सच्चा धर्म है, इतना सबस पा
 कि उससे संकीर्ण कट्टरता और अग्रदृष्टिपुत्रा उत्पन्न हुई । बैनिंग लिखते हैं: डॉक्टर
 हॉपकिंस के साथ मेरा लगाव मुख्यतः उनके उदासीनता के सिद्धान्त के कारण
 था । धर्म जीवन में मैंने बड़े ध्यान से हथैलन क वर्शन और स्टॉइक^२ वैविधता
 का अध्ययन किया था और उन्होंने मुझे डॉक्टर हॉपकिंस के महान्, धारण
 बलिदानों के लिए तैयार कर दिया था ।^३ वे हॉपकिंस की ओर निराशा

१ बिलियम हेनरी बैनिंग, 'मेम्बर आफ बिलियम एलेरी बैनिंग'
 (बोस्टन, १८४८) पृष्ठ १, पृष्ठ १८८ ।

२ स्टॉइक-बुनागी दार्शनिक बोनो (बीबी सरी ईसा पूर्व) के अनुयायी, मुख्यतः
 समयवादी और हर्ष-शोक के प्रति समान भाव का उपदेश देने वाले ।—एमु-
 सियस

३ बिलियम हेनरी बैनिंग की पुस्तक, 'लॉड १ पृष्ठ ११७ । उस समय के प्रासपात,
 धार्मिक जो १०० पृष्ठ को टिप्पणी से गुजरना कोजिए जो कलेज में बैनिंग
 से एक कला प्राप्ति से और उन्हें प्रथम वर्ष जानते थे । उस समय के प्रासपात,
 जब उन्होंने धर्मशास्त्री बोनो की हवा में, स्नेहपूर्ण धारण के साथ बात करते थे ।
 निर और धर्मशास्त्री बोनो की हवा में, स्नेहपूर्ण धारण के साथ बात करते थे ।
 उनके चरित्र और धार्मिक विचार बोनो की ही प्रमुख विविधता को उबारता

के अन्तरे में नहीं मुड़े, बल्कि समझने के कारण कि कुछ धर्मशास्त्रीय के बहुत धीरे-धीरे विचारप्रिय होने पर ही उनकी विचार-स्थिति का सबसे 'महान्' धीरे-धीरे प्रबुद्ध वर्णन भी। प्लेटोवादी नैतिक दर्शन और प्राकृतिक धर्म के साथ कास्मिनवाद का मेल बिठाने में ह्योपनिषद् के साथ ही और शैनिंग ने सक्रिय किया। पवित्रता के विशिष्ट गुण का पवित्रतावादी सिद्धान्त और ईश्वरीय उत्सव के प्रति भावना या बोध का पवित्रतावादी विकास वे अन्त तक शैनिंग के विचार के मुख्य विषय रहे। इसके कारण सिद्धान्तकार एकत्रवार उन्हें प्रिय हो गया। यद्यपि एकत्रवादी धर्मोपनिषद् के प्रतिकारों और स्वतन्त्रता के लिए अन्तर्गत अल्पन होने पर उन्होंने उसका बचाव किया किन्तु अपने को एकत्रवादी न कहना या ऐतिहासिक ईसाई सिद्धान्त सम्बन्धी विचारों में न पड़ना उन्होंने अधिक उचित समझा। संकीर्णता प्रिय होने से अधिक यह उनके 'नव-भक्ति धर्मोपनिषद्वाद' के कारण था। इस प्रकार शैनिंग ने अपना प्लेटोवादी धर्मोपनिषद्वाद कास्मिनवादी पवित्रतावाद के माध्यम से प्राप्त किया और कोस्मिनिक अन्त और परास्मिनिक के सामान्य विकास की जानकारी होने के पहले ही उनकी प्रतिक्रिया साँक के अनुभववाद और कर्तव्यवाद के विरुद्ध हुई थी।

शैनिंग के विचारों में सामान्य रूप उनका सकारणवाद या अस्वतन्त्रवाद था। अस्वतन्त्रवाद से मेरा तात्पर्य उनकी नागरिक या सामाजिक सङ्गुण सम्बन्धी चारणा से है। हार्बर्ट में उन्हें एडिन्बरा की प्रबुद्धता का परिचय मिला। शैनिंग पर प्रोफेसर टम्पन का प्रभाव पड़ा जिन पर स्वर्ण ह्योपनिषद् का और सामान्यतः नैतिक उदारवाद का निरवधारणक प्रभाव था। उनका उपरोक्त इस प्रकार था—
 'ईसाई धर्मोपनिषद् सामान्य उदारता के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। यह उदारता मानव जाति के उस वर्ग को विशिष्ट संवेदना और सक्रिय शक्ति के साथ अपने में समेटती है, जिनके लिए उपयोगी होने की क्षमता हममें मुख्य रूप से है।' प्रोफेसर टम्पन और सामान्यतः हार्बर्ट के माध्यम से शैनिंग ने ह्योपनिषद् को और अन्य ईसाई धर्मोपनिषद्वादी उदारवादियों को जाना। जिस प्रकार ह्योपनिषद् से शैनिंग ने यह जाना कि पवित्रता मनुष्य की एक स्वाभाविक क्षमता हो सकती है, उसी प्रकार

की उस पर विशेष ध्यान देकर वे विचार रूप से कहते कि 'जो लोग ह्योपनिषद्वादी कहे जाते हैं वे उनके बारे में या उनके अपने धर्मशास्त्रीय विचारों के बारे में बहुत कम जानते प्रतीत होते हैं।'—(पृ. १११, ११२)।

१ डेविड टम्पन, 'सरमन धर्म की ऐतिहासिक कास्ट इन मध्याह्निके' पृ. १११, ११२, (बीस्टन, १७१८) पृ. ११।

फर्गुसन ने उनके सामने यह विचार प्रस्तुत किया कि पुनर्जीवन एक क्रमिक और सामाजिक प्रक्रिया है। फर्गुसन की उप धर्म निरपेक्षता की प्रयत्ना हुबैसन और फर्गुसन का एक मेस बैनिंग के अधिका समुदास का जो उन्हें प्रियेड उदारवादी और रूढ़िवादी की रिचार्ड प्राइम के 'डिमॉन्स्ट्रेशन' (निबंध) में मिला। धमकीकी स्वतन्त्रता का मसबत करने के कारण हम देश में उनक बहुतेरे मित्र बन गये थे। बैनिंग ने सिखा—

'प्राइम ने मुझे लॉक के दरजन से बचाया। उनसे मैंने विचारों का फोटोवादी सिद्धान्त पाया और उन्ही की भाँति मैं अधिका प्रेम विचार जैसे चर्यों को हमसा बड़े पक्षरों से धारम करता हूँ। उनकी पुस्तक में संभवत मेरे दरजन को बह कपाकार प्रदान किया जो उसमें हुयेया रखा है, और मेरे निमाण को 'पराशरवादी गमीरता' तक पहुँचने के योग्य बनाया। मीडम डी स्टैस की रचनाओं में और इतर हाल की रचनाओं में भी जर्मन दर्शन क जो विवरण मैंने पढ़े हैं वे मेरे प्रपने दर्शन के समान हैं। मैं नहीं कह सकता कि मैंने कभी उससे कोई नया विचार ग्रहण किया। इसका कारण भी स्पष्ट हो जाता है धमर हम देखें कि प्राइम उसके भी बनक से और 'मेरे दर्शन के भी।'^१

धमर बैनिंग का सामाजिक प्रपति का दर्शन इसके भागे न जाठा, तो वे यू-इंगलैंड क धारदर्शादियों के एक प्रतिक्रम बन कर रह जाठे किन्तु स्नातकीय उपाधि लेने के तत्काल बाद परिस्थितियाँ उन्हें रिचमार्ड बजिनिया के बेकरसन वारी धमिवालय-नर्म के बीच ले गयीं। लगभग दो वर्ष तक (१७६८-१८००) (जो निर्णायक वर्ष) वे एक लन्दॉन परिवार में निजी शिक्षक के रूप में रहे। या कुछ वे सोच रह थे उसके बारे में अपनी विधिष्ट उत्साहपूर्ण रीति से उन्होंने पर पर अपनी मित्रों को सिखा—

घापते बच मिसा का उसके बाद मेरे राजनीतिक मठ कुछ बरत गये हैं। किन्तु बजिनिया के बैक्रोबिन का वातावरण में इसका कारण देखना अनुचित होगा। मैं संसार को एक विद्यालय कार्य-क्षेत्र के रूप में देखता हूँ जो उसके

^१ प्राइम फर्गुसन ऐन एसे धान की हिस्टरी ऑफ सिविल सोसायटी (एडिनबरा १७९७)।

^२ एनिवाकव पामर वीवाडी 'रेमिनिसेन्सेस ऑफ़ रेबरेण्ड बजिनियम एलेरी बजिनिय डी० डी०' (बोस्टन १८८०) पृष्ठ १६८।

^३ बैक्रोबिन—सम्राट्ही धनवरी के उत्तरार्ध में वेरिल में निर्मित एक उप लोचनवादी संस्था क सदस्य। धामनीर पर सभी उप लोचनवादीयों के सिप प्रयुक्त।—प्रजु

निर्माता ने मानव-चरित्र को पूर्ण बनाने के उद्देश्य से निर्मित किया है। राजनीतिक संस्थाएँ केवल वहीं तक मुख्यबाम हैं जहाँ तक वे मानव-प्रकृति को सुपारती और नैतिक दृष्टि से ऊँचा उठाती हैं। परन्तु और शक्ति गौण उत्पन्न हैं और किसी राज्य की वास्तविक महत्त्वता उनमें नहीं होती। मुझे मानवजाति के लिए धर्म मालो है, जब मैं देखता हूँ कि एक मानव स्वार्थ का ही बन्धन उन्हें अपने देश से जोड़ता है, जब मैं देखता हूँ कि सामाजिक मूल्य के विकास का उद्देश्य धन-संप्रदाह के प्रतिरिक्त और कुछ नहीं है और किसी राष्ट्र की सफलता उसके सरस्वों के सफल सोम से प्राप्ति जाती है। मैं 'बेस-शक्ति' को ऊँचा उठा कर एक नैतिक 'सिद्धांत' के रूप में देखना चाहता हूँ सोम की एक छाया के रूप में नहीं।^१

मिरे बोस्त पिछली बित्तों मानव जाति के सुधार में हुई प्रकृति की संघर्ष स्थिति के बारे में मैंने साहसपूर्वक सोच-विचार किया है। मैं अपनी सारी योजनाओं के मार्ग में सोम को बड़ी भारी बाधा पाता हूँ। और मुझे यह कहने में कोई हिचक नहीं कि मानव जाति धार की अपेक्षा अधिक सुखी कभी नहीं हो सकती, जब तक कि सामुदायिक सम्पत्ति की प्रतिष्ठा न हो जाए।^२

मुझे विश्वास हा गया है कि सद्गुण और उदारता मनुष्य के लिए 'सामाजिक' हैं। मुझे विश्वास है कि स्वार्थ और लोभ दो विचारों से उत्पन्न हुए हैं जो सर्वत्र सुधारकों को सिखाए जाते हैं और दुर्मुख बिन पर धाचरण करते हैं—(१) कि समाज के हित से निज हर व्यक्ति का एक हित होता है बिये प्राप्त करने का बहु प्रयास करे' और (२) कि 'दिमाग की अपेक्षा शरीर पर ध्यान देने की उचित खाबा है।

मेरा विश्वास है कि ये विचार भ्रूटे हैं। और मेरा यह भी विश्वास है कि धाप उन्हें कभी ज्ञात नहीं कर सकते जब तक कि धाप मानव जाति को उन पर धाचरण करना बन्द करने के लिए राजी नहीं कर लेते। यहाँ पर जब तक धाप उनको राजी नहीं कर लेते कि (१) सम्पत्ति की विभिन्नताओं को समाप्त कर दें (धाप समझते ही होंगे कि धम्नबा वे हितों की कबित विभिन्नताओं को हृषेष्ठा कायम रखेंगी) और अपनी मेहनत की पैदावार का स्वर्ण अपने कोठों में मरने के बजाए एक सामान्य भंडार में बाँट दें और (२) दिमाग की उक्तिओं और अचकी गरिमा की बैठना उनमें सचमुच धाये।^३

१ विनियम हेतरी बनिंग की पुस्तक अड १, पृष्ठ ५६-५७।

२. वही पृष्ठ १११।

३ वही, पृष्ठ ११३ ११४।

‘मिरी सारी जागनाएँ धीरे धियीं इधर बढ़त गयी है। पहले मैं नैतिक उपलक्षियों को ही एक मात्र सर्व्व मानता था जिनकी प्राप्ति का मुझे प्रयास करना था। अब मैंने अपने को निष्ठापूर्वक ईश्वर को समर्पित कर दिया है। मैं उसके प्रति सर्वोच्च प्रेम का सर्वप्रथम कर्त्तव्य मानता हूँ और नैतिकता केवल धर्म के लिये मूल से निकली एक साक्षात् प्रतीत होती है। मैं मानव जाति से प्रेम करता हूँ क्योंकि वे ईश्वर की सन्तान हैं।’

ऐसा समझा है कि बेनिग ‘स्टाटलैन्ड से आये प्रवासियों की एक बस्ती में जिनका मूल सिद्धान्त सामान्य सभ्यता का पादरी के रूप में सम्मिलित’^१ होने वाले ही थे जब उनके सम्बन्धियों ने उन्हें बापस ग्यु-इंगसेड बुला लिया। उनके राजनीतिक उदाहरणों ने उनका मूल परिचरित करके उन्हें एक धार्मिक विश्वास प्रदान किया था और शरीरिक कष्ट-सहन सम्बन्धी उनकी कठोरता ने उनका स्वास्थ्य चौकट करके उनके बहुरे को वह ‘आध्यात्मिक’ पीलापन प्रदान किया जिसके लिए वे प्रसिद्ध हुए। अब वे न तो दैहिकानुपूर्व कर्त्तव्य-भावना से अपने को अनभिष्ट में समाने वाले धर्म-निरपेक्ष गणतन्त्रवादी थे न धर्म-निरपेक्ष नैतिकता को तिरस्कार की दृष्टि से देखने वाले पवित्रतावादी। उन्होंने मानवता के धर्म में पवित्रता और कर्त्तव्य का समन्वय देखा।

उन्होंने एक दार्शनिक प्रबन्ध की योजना बनाई जिसे वे लिख नहीं पाये। उसका शीर्षक महत्वपूर्ण है, ‘नैतिक, धार्मिक और राजनीतिक विज्ञान के सिद्धान्त’। तब का नैतिकता, धर्म और राजनीति की एकता प्रदर्शित करना—सर्व्व पवित्रता, बहुगुण और गणतन्त्रिक दैहिकता का पारस्परिक सम्बन्ध व्यक्त करना। इस प्रस्तावित रचना के लिए सिन्धी गरी भूमिका में उन्होंने कहा—

“मनुष्य की सच्ची पूर्णता नैतिक विद्वानों का महान् विचार है। यह मनुष्य की प्रकृति की परीक्षा करती है, ठीक उसका केन्द्रीय नियम निर्धारित किया जा सके; और यह सब निर्धारित किया जा सके इसके लिए सभी धार्मिक और राजनीतिक संस्थाओं की स्थापना हो। यह मानव प्रकृति सम्बन्धी उचित दृष्टिकोण सर्वाधिक महत्वपूर्ण है। मनुष्य को समझने में विश्व के हीरो प्रयासों की सहायता है।”^२

सारे प्रबुद्धता काल में मानव-प्रकृति सम्बन्धी भाषण एक सुपरिचित विषय है, किन्तु तब का महत्वपूर्ण भाषण ध्यान देने योग्य है। सौंफ का तब

१ गरी, पृष्ठ १२६-१२७।

२ गरी पृष्ठ १२६।

३ गरी खंड—२, पृष्ठ ४०३-४०४।

मानवीय समझ के मुक्त को खोजना था, ताकि उसकी प्राकृतिक सीमाओं को स्पष्ट किया जा सके। चैतन्य का लक्ष्य मानव प्रकृति की पूर्णता को खोजना था, ताकि उसकी संभावनाओं को समझा जा सके। इन सम्भावनाओं को उन्होंने साहसपूर्वक अपने प्रसिद्ध उपदेश 'ईश्वर से समझना' (साइकलैस दू वाड) में पोषित किया जो परात्परत्व के धर्मप्रथम धर्मरीची निष्कर्षों में से एक था।

इस लक्ष्य के लिए प्रयास करते हुए, चैतन्य ने उन चारणाओं में महत्वपूर्ण संशोधन किये जो उन्हें मनुज-मुक्त से प्राप्त हुई थी। 'तन्मस्य चकारता' के विचार को बहाल कर उन्होंने 'विस्तरित क्याशीसता' का रूप दिया। एडवर्ड्स के अनुसार चर्ची उदारता की विशेषता उसका विविध लक्ष्य, धर्मज्ञ सामान्य प्राणी होता है। इसके विपरीत चैतन्य के अनुसार चर्ची उदारता की विशेषता उसका सामाजिक विस्तारण है। प्रेम की इस सामाजिक और मानवीय धारणा में पवित्रतावाद के पवित्र-प्रेम, नैतिकतावादियों की उदासीनता या तटस्थता और मनुजत्ववादियों के धार्मिक सङ्घर्ष की चारणाओं का सम्मन्ध था।^१ इस प्रकार ईश्वर का स्थाय उसकी क्या का ही एक रूप है। वह धीरे-धीरे पूर्णता प्राप्त करने में मनुष्य की सहायता करता है। मनुष्य के इस पुनर्जीवन या नैतिक प्रवृत्ति में सामाजिक पुनर्जीवन भी निहित है। यह भी धीरे-धीरे होया और इस प्रकार सुधार या प्रवृत्ति से एक रूप है। फिर भी यह तथ्य कि चैतन्य पुनर्जीवन की संस्थापना का प्रयोग करते रहे, केवल धार्मिक मामला ही नहीं है यह उनके टिप्पण पवित्रतावाद का श्रोतक है। किन्तु धर्म यह एक समाजीकृत पवित्रतावाद है।^२ पुनर्जीवन साने वाले प्रसार के माध्यम के रूप में विभिन्न

१ उन्होंने लिखा 'मुझे आशा है कि इसी धर्म के अन्तर्गत समस्त मनुष्यों की बहुतेरी परिहर्षनाओं का प्रभाव ईश्वर को इस पदक कोमलता से ध्वस्त करने का रहा है जो हृदय को स्पर्श करने के लिए सभी दृष्टिकोणों में सर्वाधिक उपयुक्त रहा है। मुझे जय है कि जिना समझे बुझे हमने उसे इस दृष्टि से देखना सीखा लिया है कि उसमें केवल एक सामान्य उदारता है।'—(बही खंड १, पृष्ठ २५३)—“मैंने अनुभव किया मैंने देखा कि ईश्वर अपनी 'पवित्र भावना' अपनी लक्ष्य और योनि हर उस व्यक्ति को प्रदान करने को तत्पर है जो ईमानदारी से सुराई पर काढ़ जाने का प्रयास करता है, उस पूर्णता की ओर आगे बढ़ने की चेष्टा करता है, जो एकमात्र स्वर्ग है।”—(बही, खंड २ पृष्ठ ३४३)।

२. 'मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि काल के सकेत समाज में होने वाले एक व्यापक संशोधन की ओर इशारा करते हैं, जो इस सारभूत लक्ष्य पर आधारित होया और उसे व्यक्त करेगा कि सामाजिक पठन का मुख्य लक्ष्य सुदृढ़पूर्ण और

बच्चों (सम्प्रदायो) का विशिष्ट 'समाजों' के रूप में छोड़ कर वैज्ञानिक सामान्य समाज की ओर मुड़े। अपने सरस्वों का 'अनन्त पुनर्जीवन' समाज मान का कर्तव्य है। कमी-कमी वैज्ञानिक बहुत कुछ किसी बैरखान-समबंधक मण्डलप्रवादी की तरह राजनीतिक सुधार की धमकावसी में बोलते थे, किन्तु सब मिलाकर इस विषय में वे निराश हुए प्रतीत होते हैं। नैतिक सम्मान राजनीति के द्वारा नहीं हो सकता। १८२३ में मुछेप से वापस आने के बाद वे इस प्रश्न पर विशेषतः स्पष्ट रूप से बोले—

“मेरे समाज के प्रति ऐसे दृष्टिकोण लेकर छोटा हूँ जिसमें भूत बर्षों द्वारा विश्व के नैतिक नवीकरण की प्रकृत संभावना मुझे ऐसा मानस्य देती है वैसे मुझे पसन्द नहीं आती। आधुनिकों, राजनीतिक परिवर्तनों हिंसापूर्ण संघर्षों—सामाजिक व्यक्तियों या कामों—संश्लेष में समाज के किसी भी बाह्य संश्लेष से नैतिक-व्यक्तिगत काम प्राप्ता करता है। अगर मुक्त सिद्धांत व्यक्तियों और राष्ट्रों के हृदय में नहीं बना रहता है, तो अष्ट संस्कारों के स्वतंत्र पर ध्यान नहीं तो उठती ही अष्ट अन्य संस्कारों का जायेगी। एक मात्र उपाय नैतिक परिवर्तन में है, जिसके लिए केवल मान ईश्वरत्व और उसकी सहजरी ही शक्ति ही पर्याप्त है।”

“हम सब देखते हैं कि सामरिक स्वतंत्रता के अन्तस्वरूप उत्थात बड़े सुधार और मानवीय प्रकृति का उत्थान नहीं हुआ जिसकी निरशासपूर्वक प्रवेला की यकीनी थी। न सामरिक स्वतंत्रता के ही वे बारे फल हुए हैं जिनकी हमें प्राप्ता थी। फिर भी एक अक्षय काम ही रहा है। बुद्धिमी और कट्टरता तथा सांसारिकता का राज्य हमेशा नहीं रहेगा।”

बुद्धिमी कट्टरता और सांसारिकता, क्रमशः मण्डलप्रवाह, तर्कनावाद, और पवित्रतावाद के तीन अनु हैं। और इन्हीं अनुओं के साथ संघर्ष करने में वैज्ञानिक का मानवीयतावाद पूर्ण निष्ठा के साथ गया था। इस प्रकार वैज्ञानिक के विचारों और सामान्यतः प्रबुद्धता की परिणति नैतिकता और मानव प्रकृति की परिमा

नैतिक प्राप्ति के रूप में अपने सारे सरस्वों का उत्थान है। इनके अन्तर्गत हर व्यक्ति से प्रवेला होगी कि वह इस लक्ष्य की प्राप्ति में अपनी योग्यता के अनुसार योग्य है। वर्तमान स्वार्थपूर्ण, सामाजिक व्यवस्था के स्वतंत्र पर ईश्वरत्व प्राप्ति और मेरी सफ़ाई है कि इस सर्वश्रेष्ठ प्राप्ति को करने में हम पूरा मान लें।—(वही, अंक १ पृष्ठ ३८)।

१ वही अंक १ पृष्ठ ३४२।

२ वही अंक ४ पृष्ठ ३०८

मानवीय समझ के मूल को खोजना या ठाक उसकी प्राकृतिक सीमाओं को स्पष्ट किया जा सके। चैनिंग का लक्ष्य मानव प्रकृति की पूर्णता को खोजना था, ठाक उसकी संभावनाओं को समझ जा सके। इन सम्भावनाओं को उन्होंने साहसपूर्वक धपने प्रसिद्ध उपदेश 'ईश्वर से सम्बन्ध' (साइकनेस टू गॉड) में घोषित किया जो परास्परवाद के सर्वप्रथम अमरीकी निबन्धनों में से एक था।

इस लक्ष्य के लिए प्रयास करते हुए, चैनिंग ने उन चारणाओं में महत्वपूर्ण संशोधन किये जो उन्हें मनुष्य-मनु से प्राप्त हुई थीं। 'उत्सव उदारता' के विचार को बहाल कर उन्होंने 'विधरित ब्यासीसता' का रूप दिया। एडवर्ड्स के अनुसार उसकी उदारता की विशेषता उसका विधि-तन्त्र, अर्थात् सामान्य प्राणी होता है। इसके विपरीत चैनिंग के अनुसार उसकी उदारता की विशेषता उसका सामाजिक विधरण है। प्रेम की इस सामाजिक और मानवीय चारणा में पवित्रतावाद के पवित्र-भोग, नैतिकतावादियों की उदासीनता या तटस्थता और पणतन्त्रवादियों के सार्वजनिक सङ्घर्ष की चारणाओं का सम्मिश्रण था।^१ इस प्रकार ईश्वर का न्याय उसकी ब्या का ही एक रूप है। वह भीरे-भीरे पूर्णता प्राप्त करने में मनुष्य की सहायता करता है। मनुष्य के इस पुनर्जीवन या नैतिक प्रवृत्ति में सामाजिक पुनर्जीवन भी निहित है। वह भी भीरे-भीरे होया और इस प्रकार सुचारु या प्रपत्ति से एक रूप है। फिर भी यह तन्त्र कि चैनिंग पुनर्जीवन की सम्भावना का प्रयोग करते रहे, केवल धार्मिक मामला ही नहीं है, यह उनके सिद्धांत पवित्रतावाद का स्रोतक है। किन्तु धन यह एक समाजीकृत पवित्रतावाद है।^२ पुनर्जीवन लाने वाले प्रसार के माध्यम के रूप में विभिन्न

१ उन्होंने लिखा 'मुझे प्रार्थना है कि वेही पवित्र सम्बन्धी कतुर मनुष्यों की बहुतेरी परिस्वपनाओं का प्रभाव ईश्वर को बस वैदिक शोभनता से बंधित करने का रहा है जो हृदय को स्वर्ग करने के लिए सभी इच्छितियों में सर्वाधिक उपसृक्त रहा है। मुझे मय है कि बिना सामने मुझे हमने उसे इत इन्ति से देखना सीध सिद्धा है कि उसमें केवल एक सामान्य उदारता है।'—(बही, खंड १, पृष्ठ २५१)—'मैंने धनुमत्र लिया मैंने देखा कि ईश्वर अपनी 'पवित्र भावना' प्रकृति शक्ति और ब्योसि हर उस व्यक्ति को प्रभाव करने को तत्पर है जो ईमानदारी से सुराई पर काबू पाने का प्रयास करता है, उस पूर्णता की ओर प्रांग बढ़ने की चेष्टा करता है जो एकमात्र स्वर्ग है।'—(बही, खंड २ पृष्ठ ३४५)।

२. 'मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि काल के संकेत समाज में होने वाले एक स्वापक संशोधन की ओर इशारा करते हैं, जो इस सारसुत लक्ष्य पर आधारित होता और उसे स्पष्ट करेगा कि सामाजिक यजन का मुख्य लक्ष्य सुखिपूर्ण और

मंथित करने में हुई। प्रबुद्धता से परास्तरबाह में संघमणु महाँ इतना सरस है कि उसे देख पाना कठिन है।

स्वतन्त्र विचार

उप तर्कनाभाव प्रबुद्धता के सामग्य की पराकाष्ठा की प्रिय धर्म संगठन से प्रथमव्यक्त कार्यों सामग्य पर बन्नीसो या डाक्टरों ने पावरियों धीरे धर्म-संगठन की शक्ति के विराय में प्रतिपावित किया। ग्लाउस्ट और कॉसिन्स, धीरे बाय में वास्टेयर, बाल्ने धीरे पेन की रचनाएँ, इस उप प्रकार के धमरीकी ईस्वरबाह का भावर्ष की धीरे धमरीकी रचनाओं में कोई बड़ी विधिष्ट या मौलिक बात नहीं है। इनमें सर्वप्रथम धीरे सर्वाधिक भाकर्षत स्वच्छिस्व बरमॉन्ट के एथान ऐलेन का था। पुबाक्स्वा में वे एक स्वतन्त्र विचारों वाले चिकित्सक के प्रभाव में आये धीरे संघर्षों की कैव में उन्होंने धर्मियों की राय सुनी धीरे फरी। उनकी रचना 'रीजन की धोन्नी धोरेक्सिन्स धाफ बैन (तर्क-बुद्धि मनुष्य की एकमात्र प्राप्तव्यक्त) १७८४ में प्रकाशित हुई। इसमें उन्होंने पावरियों के पास्वच्छ विषय ज्ञान बमस्कार प्रतिकार द्वारा पुष्टि धीरे हर उस चीज की धामोचना की का विधिष्ट रूप में ईसाई की। वे न केवल ईस्वर धीरे धनस्वरता में विश्वास करते थे, बरन् ब्यास ईश्वरबाही रीति से उन्होंने अपने विश्वासों का ठाकिक धीरे धिष्ट मी मित्र करने का प्रवास किया। उनके धोरेक्सिन्स की धपेक्षा धार्मिक हृष्टि से प्रतिक रोचक उनका धपेक्षाकृत धब्रात 'ऐसे धोन् की बुनिबर्षत धोरेक्सिन्स धाफ की ईंग ऐथ धोन् दी निबर ऐथ इम्मार्टेसिटी धाफ की ह्यून सत ऐथ इन्स एन्सि' (धस्थित्व की सार्थिकपूर्णता धीरे मानव धारवा की प्रकृति धीरे धनस्वरता धीरे उसके साम्य पर निबन्ध) है। इसका निम्नलिखित अर्थ महाँ प्रबुद्ध करने के योग्य है—

'शायद हम मृष्टि में धपरे धाकार के सर्वाधिक स्वार्थी सबसे पुष्टी धीरे सबसे बपुर प्राणी समूह हैं। फिर भी धस्थित्व की गृहता को पूर्ण करने के लिए, ऐसा प्रतीत होता है कि मनुष्य नामक प्राणी की बनी का हला भी धावस्वक था धीरे चूँकि ईसी धासन के धन्तर्गत हमारा एक निश्चित धस्थित्व है, धन्त' धन्त' हम इसमें धसफल महाँ हो सक्ठ कि न होने की धपेक्षा स्वाध धपेक्षे हों।'

१ पास रतेस ऐश्वर्यन धीरे मैकन ईरोमडिन्स द्वारा सम्पावित 'छिन्तातकी इन धमेरिका' (न्यूयार्क, १९३९) पृष्ठ १९५।

इस निबन्ध में एसेन एक उच्च ईश्वरवाद प्रतिपादित करते हैं। ईश्वर एक धर्मपूर्ण पदार्थ है, जो विविध आध्यात्मिक पदार्थों या आत्माओं में सर्व व्याप्त रहता है। इसी प्रकार वे आत्माएँ भी धर्मरही नहीं होतीं परन्तु स्वानगत होती हैं।

एसेन की रचना से छोटी किन्तु धार्मिक सारगर्भित एमिल्यू पामर की कृति 'त्रिनिटिस्सिमास डैचर' (प्रकृति के सिद्धान्त १८०१) है, जो एक धार्मिक आन्दोलन के रूप में स्वतन्त्र विचार की एक अभिव्यक्ति है। पामर तर्कवाद के कुछ प्रमुखीय प्रचारकों में से एक थे। कई नगरों में वे 'तर्कबुद्धि के मन्दिर' वा 'ईश्वरवादी समाज' (नीतिव्यवस्था) संघटित करने में सहायक हुए (जिनमें 'न्यूबर्क' का डैमरी हाम भी था)। 'त्रिनिटिस्सिमास डैचर' और 'डी टैमिस्सिमास डैचर' आन्दोलन की प्रतिनिधि पत्रिकाएँ थीं, और पामर रोमन कॅथोलिकों में से थे। वे धर्मशास्त्रिक उद्योग के साथ-साथ भ्रमण करते हुए भाषण करते। 'त्रिनिटिस्सिमास डैचर' उनके भाषणों का एक संग्रह है।

'प्रकृति के सिद्धान्त' से पामर का तात्पर्य यह था कि यदि क नियमों का निष्कर्ष करते हुए धार्मिक धर्मशास्त्रियों ने वस्तु में निहित ऊर्ध्वों को और 'मानव प्रकृति की नैतिक ऊर्ध्वों' को भी इस सीमा तक मुक्त कर दिया है कि प्राकृतिक 'बुद्धिबुद्धि' धर्म ही कृत्रिम और धर्मशास्त्रिक विचारों को नष्ट कर देगी। मनुष्य स्वभावतः निम्नलिखित सिद्धान्तों का धर्मात्मा लेते—

१. कि सृष्टि एक सर्वोच्च ईश्वर का अस्तित्व प्रमाणित करती है जो बुद्धिपूर्ण प्राणियों की सृष्टि के योग्य है।
२. कि मनुष्य ऐसे नैतिक और बुद्धिक गुणों का स्वामी है जो उसकी प्रकृति में सुधार और सुख की उपलब्धि के लिए पर्याप्त हैं।
३. कि प्रकृति का धर्म एकमात्र धार्मिक धर्म है, कि यह बुद्धिपूर्ण प्राणियों के नैतिक धर्मशास्त्रों से विकसित होता है और मानव जाति की सामान्य जलाई और धार्मिक सुधार से सम्बन्धित है।
४. कि मनुष्य के सम्बन्धित हित में यह आवश्यक है कि वह सत्य से प्रेम करे और सद्गुणों पर ध्यान दे।
५. कि बुद्धिपूर्ण सर्वत्र व्यक्ति और समाज के सुख के लिए विनाशकारी और अंधकारक होता है।
६. कि जहाँ स्वभाव और कल्याणकारी धर्म सर्वोच्च प्राणियों के मूल धर्म हैं।
७. कि उत्पीड़न और द्वेष विभिन्न धर्मों का मूल ईश्वरीय नहीं हो सकता।

८ कि ज्ञाना और विज्ञान मनुष्य के सुख के लिए आवश्यक है ।

९ कि नागरिक और धार्मिक स्वतन्त्रता उसके अपने हित में उठनी ही आवश्यक है ।

१० कि धार्मिक मठों के सम्बन्ध में मनुष्य उसकी भाज्ञा का पालन करे ऐसी कोई माननी सत्ता नहीं हो सकती ।

११ कि विज्ञान और सत्य सद्गुण और सुख के महान् स्रोत हैं जिनकी ओर माननी मनुष्यवृत्तियों के कार्यकलाप और उनकी ऊर्जा को उन्मुख होना चाहिए ।

इस संघ में प्रविष्ट हर सदस्य ईस्वरोत्पन्न होने का दावा करने वाली धर्मविश्वास और कट्टरता की सभी बीजबानियों के विरुद्ध अपनी सामर्थ्य के अनुसार हर उचित उपाय से प्रकृति और नैतिक सत्य के पक्ष में प्रसार करना अपना कर्तव्य समझेगा । ^१

प्राकृतिक धर्म में इस विश्वास के आधार पर पामर ने अमरीकी व्यक्ति के द्वारा 'नागरिक विज्ञान' के नवीकरण की प्रविध्यवाणी की ।

'यह नहीं माना या स्रष्टा कि नागरिक विज्ञान के सिद्धान्तों में प्रविष्टित होने के बाद मनुष्य प्रकृति में अपनी नैतिक स्थिति के सम्बन्ध में बहुत दिनों तक धर रहना । अमरीकी व्यक्ति द्वारा मनुष्य की नैतिक स्थिति का उठना ही नैतिक नवीकरण होना बिठना उनकी नागरिक स्थिति का । और निश्चय ही यह उठना ही आवश्यक और उठना ही महत्वपूर्ण है कि ऐसा ही । सभी विज्ञानों में नैतिकता का विज्ञान मनुष्य के सुख के लिए सर्वाधिक आवश्यक है । विचारशक्ति द्वारा प्राप्त होकर अमरीकी व्यक्ति से प्रेरित होकर मनुष्य अपनी प्रकृति के सारे नैतिक सम्बन्धों की परीक्षा करना, स्वयं अपनी नैतिक शक्तियों के प्रभावों की ठीक-ठीक नाप-बाज करना अपनी उच्च और अपने हित के अनुकूल पावेगा । ^२

यह ध्यान देने योग्य है कि लोक-तान्त्रिक आन्दोलन के बुद्धिजीवी यहाँ तक कि टाम पेन जैसे नामपखी नेता भी न अनीस्वरवादी थे न मजदूर नेता । वे धर्मनिरपेक्ष मध्यम-वर्ग (बुद्धिवादी) थे और उनके लिए स्वतन्त्रता का अर्थ वा व्यक्तिवादी धर्म और व्यक्तिवादी व्यापार-स्वतन्त्रता का गेह । ऐसे पारंपरिक-किरोपी राजनीतिक अनुशासकियों की संख्या काफी थी जो लोकतन्त्रवादी संघटनों

^१ एलियू पामर, 'पॉस्प्युमस पीसेज' (न्यूयार्क, १८९४) पृष्ठ १०-११ ।

^२ एलियू पामर, 'दिस एन्ड-अरी रिसेटिव टु ही मौरल रेण्ड बोनिटिकस इन्प्रूवमेन्ट प्राण्ट बी ह्यूमन स्पीतीज' (न्यूयार्क, १७९७) पृष्ठ २९-३० ।

के सार्वजनिक कामों में भाग नहीं लेते थे, किन्तु बाल्मिर्न और युरोपीय पारिव्यत-विरोधियों की रचनाओं के साक्ष-साक्ष इन संगठनों के सदस्यों की रचनाएँ भी पढ़ते थे। इनके प्रतिनिधि रूप में म्यून्खार्क के चाम्बर बैम्स केन्ट म्यून्खार्क के नाटककार बिस्सियम इनरूप एक ऐम्बिक्ल बर्न-विरोधी जार्ज बार्डिगटन, रोड ब्राइसैम्ब के गवर्नर स्टीपेन हौनविन्स और बूधरों को सिखा जा सकता है। ईसाइयत की धारणा करते समय वे स्पष्ट करते कि उनका उद्देश्य मुख्यतः धार्मिक संस्थाओं और पारिव्यों के धन्य विशेषाधिकारों की धारणा करना था। तबनुसार जोएल बार्सो ने धमरीकी प्रबुद्धता के महाकाव्य धपनी 'कोमम्बिड' में ईश्वरवाद की प्रवृत्तियाँ याही सैबिन उन्हें धारणा की कि इस उद्धार बर्न का उद्देश्य स्वतन्त्र मिरबादरों में क्रिया आया। जोऊरधन के धनुषायी मण्डल धारियों की भी राजनीति और धर्मीति उच्च-लोकतांत्रिक होने की धपेक्षा धामन्त-विरोधी और राजतन्त्र-विरोधी ही अधिक थी। बैकन्त-युग में जब मजदूर नेताओं ने स्वतन्त्र-विचार की पत्रिकाओं और संगठनों पर कब्जा करने की कोशिश की तो वे केवल नेताओं के एक छोटे से समूह को धार्क्यि कर सके क्योंकि इन संगठनों के सदस्य मजदूर धेणियों में से नहीं आते थे। समाजवाद की धौन कहे, दुकामी-विरोधी धाम्बोन्नत जैसे उच्च मुधारों में भी उनमें से बहुत कम वे सक्रिय भाग लिया।

प्राकृतिक धर्शन

तर्कबुद्धि का जन्म जन्माने वाले थे स्वतन्त्र-विचारक वास्तव में प्राकृतिक धर्शन की धमिबुद्धि के सन्धिधरधर थे। उनके धार्मिक उल्पाह क समान ही प्रबुद्धता काल की बर्न-निरपेक्ष रचनात्मक धक्ति थी जिसे धपना धौचित्य और धपनी परिणति प्राकृतिक विज्ञानों की प्रवृत्ति में मिली। प्राकृतिक धर्शन से प्राकृतिक विज्ञानों का संकल्पन सनमध धसरम सा है, और उसे विज्ञानों का धिकटन या धरकनन कहा जा सकता है।

एक ध्यारण उद्धारकी प्रकाश के रूप में प्राकृतिक धर्शन के सर्वध्यापी धारण का धमरीका में प्रबुद्ध स्पष्ट रूप धमें 'धमरीकी धार्कनिक समाज' (धनेग्धिन रिनाधॉटकन धासाधरी) में मिलता है। जिसका जन्म १७४३ में कैडबामाडर क्सेडेन बैग्जामिन पॉन्सिन डैबिड रिटेनहाउस और धन्य कई बैज्ञानिकों के सहयोग से हुआ। १७६९ में पॉन्सिन ने 'धार्कनिक समाज के धरधरों को,

भाषारिक्त न भी हो तो यही एक कारण पर्याप्त होगा कि हम इस पर विश्वास करें। यह प्रतिदिष्ट है कि इस दार्ष्टिकामिनी मेरला के स्थान पर मनुष्य जाति कब तक अन्य सदस्यों और बुद्धियों की प्राप्ति का प्रयास करती रहेगी। किन्तु हमें विश्वास है कि वह दिन कभी आवेगा जब समस्त अपने वर्तमान निकृष्ट विषयों से ऊपर उठेगी और विद्वत् मतोंके अपनी मूल स्थिति पर आ जायेगी। मेरा विश्वास है कि मनुष्य के विभाग में यह परिवर्तन ईसाई धर्म के प्रभाव द्वारा ही आवेगा जब सम्बन्ध दर्शन स्वतन्त्रता और साम्य द्वारा ये परिवर्तन साने के मानव-बुद्धि के सारे प्रयास निष्फल समाप्त हो जायेंगे।^१

इसी प्रकार उन्होंने सरस ढंग से यह प्रमाणित करने की चेष्टा की कि अमरीकी बातावरण सामकरी प्रभावों से भरा है।

“मनुष्य जाति के किसी भी हिस्से में प्राणि-जीवन इतनी स्पष्ट व्यवस्था में नहीं है, जितनी इंगलिस्तान और संयुक्त राज्य अमरीका में। उन सभी प्राकृतिक उद्दीपना के साथ जिनकी जहाँ की जा बुझी है, वे निरन्तर स्वतन्त्रता के दार्ष्टिकामिनी प्रभाव के अन्तर्गत रहते हैं। नैतिक राजनीतिक और धारीरिक मुक्त में एक अविच्छिन्न सम्बन्ध है। और अगर यह सच हो कि निर्वासित और प्रतिनिधि पासन व्यक्ति और राष्ट्रीय समुद्धि के लिए सर्वाधिक हितकर होते हैं तो स्वभावतः यह भी सच होगा कि वे प्राणि-जीवन के लिए भी सर्वाधिक हितकर होते हैं। किन्तु यह मत केवल उद्य सम्बन्ध से निकाला गया परिणाम नहीं है, जो सभी विषयों सम्बन्धी सत्तों का एक-बुधरे से होता है। बहुतेरे तथ्य यह प्रमाणित करते हैं कि कार्नेटिकेट से प्रयुक्त और सुन्नी राज्य में जहाँ गणतन्त्रिक स्वतन्त्रता के ही साथ से अधिक समक से जनी आ रही है, पृथ्वी पर किसी भी अन्य देश की अपेक्षा प्राणिजीवन अधिक मात्रा में है और अधिक काम तक बना रहता है।^२

रघु का दार्ष्टिकामिनी महत्त्व सुखत इस तथ्य में है कि मनुष्य की उत्पत्तनीयता और फलस्वरूप मनुष्य के ज्ञान की अन्तर्निहित एकता को प्रदर्शित करने का उन्होंने प्रभावशाली वैज्ञानिक प्रयास किया। अन्तर्निहित सिद्धान्त रूप में यह बात नहीं कही लेकिन इस घोर संकेत किया कि धरीर और वास्तुता घोषभि घोरे नैतिकता प्राकृतिक और सामाजिक दर्शन के बीच कोई मोलिक अन्तर सम्भव नहीं।

१ कैम्ब्रिजिन रस, ‘जी नेरबर्स अथवा ऐनिमल साइक’ (किन्नाइलिकिया, १०११) पृष्ठ १७-१८।

२ वही, पृष्ठ १२।

वैज्ञानिकों में सर्वाधिक आकर्षक और सबसे कम वैज्ञानिक व्यक्तित्व प्राप्त हुए (१७१६-१८१६) का था। वे इंग्लिस्टान में प्रीन्सिपल के दायीन रसायन शास्त्र के छात्र थे और अपने युव की प्रति धार्मिक और राजनीतिक उत्पीड़न से बचने के लिए भागे। अपने किसी भी मित्र की प्रपेक्षा (जिनमें उनके निकटतम मित्र जेडरसन भी थे) जिन पर बहुधा भौतिकवादी होने का आरोप लगाया जाता था वे पूर्ण भौतिकवादी होने के अधिकतम निकट पहुँचे। वैज्ञानिकों में हुए सर्वाधिक स्पष्ट पारस्परिक-विरोधी थे और नैतिकता व धर्म की धार्मिक धारणा समस्याओं पर अपने भौतिकवादी मनोविज्ञान को लागू करने में भी वे सामान्य समस्याओं पर अपने भौतिकवादी धर्मोपनिषद् को लागू करने में भी वे सर्वाधिक उत्तर रहते थे। वे १७६४ में धमरोका भाग्य और पूरी एकता से जेडरसन-धर्मार्थक आन्दोलन में जुट गये। वे वेम्बिसनेनिया में जब निरुक्त हुए, किन्तु १८११ में प्रपेक्षा के आरोपों के कारण पद छोड़ने को बाध्य हुए। १८२१ तक वेम्बिसनेनिया के कई स्कूलों में रसायन और खनिज-विज्ञान पढ़ाते रहे। जेडरसन उन्हें खनिज विज्ञानविद्यालय का प्रहारा सम्पन्न बनाया जाहते थे किन्तु इसके बजाय वे रसायन-शास्त्र के प्राध्यापक नियुक्त हुए और बाद में वे खनिज विज्ञानविद्यालय के सम्पन्न बने जहाँ उनका कार्यकाल बड़ा प्रभावशाली रहा। वे धर्मोपनिषद् और राज्यों के अधिकारों का प्रचार करने वाले एक नेता बन गये और उन्होंने राजनीतिक धर्मशास्त्र पर एक पुस्तक लिखी। इस प्रकार विभिन्न रीतियों से विभिन्न वैज्ञानिकों ने प्राकृतिक दर्शन को खोज का एक रोचक क्षेत्र बनाया और उस विद्या का एक प्रतीक बनाया जिसमें नैतिक दर्शन को इसी प्रकार प्रपठि करने के लिए, बसना चाहिए। एक पीढ़ी के संश्लिष्ट समय तक धर्म-कल्पना को उत्तेजित करने में वे पारस्परिक से अधिक सफल रहे और उनका प्रमाण सर्वाधिक ठोस पड़ा जब धर्मशास्त्र की उन्होंने सर्वाधिक उपेक्षा की। कारण कि धर्म-निरपेक्ष एकत्रुति की एकता और उपयोगिता प्रवर्धित करने में उनकी उपसम्पिदा ही 'महापद्म' के निष्पामिमान का सर्वाधिक ज्वलन्त प्रमाण थीं। धमरोकी नैतिकता और विज्ञान में प्रकृति क विद्याओं की प्रतिच्छिन्न करने में प्रपठि करने की प्राकृतिक दर्शन की योग्यता का हाथ स्वतन्त्र विचारकों द्वारा प्राकृतिक दर्शन के सारे प्रचार से धार्मिक था। प्राकृतिक विज्ञानों में प्रबुधता मग भी जोरित है, लेकिन उपपाकृतित मानसिक और नैतिक विज्ञानों को धार्मिक विचारों की एक और शताब्दी का बोध उदगा था।

तीसरा अध्याय



राष्ट्रवाद और लोकतन्त्र

द्विग राष्ट्रवाद

धर्मरक्षी प्रबुद्ध काल में संघवादी दर्शन की दो विचारधाराएँ प्रचलित की और अन्ततः गृह-युद्ध में उनका कटुतापूर्ण टकराव हुआ। किन्तु अपनी प्रारम्भिक काल में वे सहवर्धी थीं। 'संविधानवादी' विचारधारा म्यू-ई-बॉब में पनपी बाग आडम्स के लेखन में उसकी पूर्णतम व्याख्या हुई और वह कास्मिनवादीयों बुद्धवादी व्यापारी और उच्च मुस्वामी लोगों में ही विशेषतः लोकप्रिय हुई। भूमि और व्यापार के धर्मितात्म बर्ष को उसने एक संयुक्त मोर्चा प्रदान किया पहले अपने व्यावसायिकता के विरुद्ध फिर बहिष्णी श्रेष्ठिवादीयों के खिलाफ और अन्त में बहुरी सम्पत्तिहीन लोगों के खिलाफ जितके द्विती को बनी मोन विरुद्धरणीय समझते थे क्योंकि वे बने हुए नहीं थे। इन संघवादीयों के विमान में 'बनद्वि' धामतौर पर भूमि और बाहरीयों में पूर्वी की सुरक्षा का पर्यायवाची था। संविधान की भूमिका में प्रतिष्ठित शब्द 'सामान्य प्रतिरक्षा और सामान्य कम्पास' की व्याख्या वे ऐसी 'यथावत्' रीति से करते थे कि सामान्य कम्पास का अर्थ सामान्य प्रतिरक्षा से अधिक कुछ विशेष नहीं रह जाता था। वास्तव में वे विचारक 'प्रभावित्य (कामनवेल्थ) शब्द का प्रयोग साम्बिक रूप में केवल व्याप और समानता' कानून और व्यवस्था का संघ के अर्थ में करते थे। आडम्स की अपनी अन्धवादी के अनुसार, इस धारा को हम 'नोबलियन' (नव-धर्म) संघवाद कह सकते हैं।

बहुरी 'प्रधिकार-यत्र' की विचार धारा के प्रमुख व्याख्याता जॉनस बेकरसन और बर्बिन्वा के लोकतन्त्रवादी थे। नोबलियन उनको धामतौर पर 'बेक्रेन्नि' कहते थे और नोबलियन के काल में इन धाराओं की भिन्नता तेजी से बढ़ी क्योंकि सामान्य विद्यालय और विदेश-नीति लोगों में ही एक धारा इंपलिस्टान

समर्थक भी और दूसरी शक्त समर्थक। इस्लाम के बहुतन्त्रवादी उत्तर के संघर्षात्मियों से कम समिवात नहीं थे, किन्तु उनके नीचे एक मित्र बने वा। वे यह मानकर चलते थे (कुछ विद्विष्ट धर्मियों को छोड़कर जिनमें स्वयं बैरुसल भी थे) कि ऐसे भी प्राणी हैं जो 'समाजवादी' पुताम हैं प्रकृति ने उन्हें इस उद्देश्य से बनाया है कि वे 'बयानों' के शासन की उत्पत्ति निरंकुशता का बहन करें। किन्तु वे बहिष्कृत अस्मिता व्यक्ति उत्तरी उपनिषदों के 'सामान्य लोगों' से मित्रवत् व्यवहार करते थे, अपने 'बैरोविन कब्रों' या 'लोकतान्त्रिक समाजों' में उनका स्वागत सह-भाषिकों और समाज हैसियत वालों की तरह करते थे। यह किम्वदती चल पड़ी और सब भी है कि इस्लाम में 'सामान्यजन नहीं हैं'। जो भी हो, बहिष्कृत के बहुतन्त्रवादी एक स्वामी संघ के पक्ष में उठने ही अधिक थे जिसने खु-इफसेफवादी, किन्तु सीधे ही उन्हें यह देख कर बड़ी परेशानी हुई कि वे संकटितों और बर्षितों का प्रतिनिधित्व करने वाला एक दल या दल बन पड़े थे। अतः उन्हें मजबूर होकर संघ-शासन की अपेक्षा राज्यों की प्रभुसत्ता पर अधिकारिक और देने का मायें अपनाता पड़ा।

इस काल में अलेक्जेंडर हैमिस्टन अपने दर्शन में उत्पन्नपूर्ण संघ-विरोधी थे। वे प्रबुद्ध-काष्ठ की संज्ञा लड़ी, बरन् एक नये राष्ट्रवाद के जन्मदाता थे। बैरुसल ने उन्हें उचित ही 'अमरीकी बर्ष' कहा था। नाम्य ने उनके साथ यह व्यय किया कि उन्हें कई 'रेडिक्टिस्' पेटेंट (संघवादी निबन्ध) लिखने पड़े और खु-इफसेफ की संघवादी राजनीति में भाग लेना पड़ा। किन्तु उनकी विचारधारा के आधार और लक्ष्य विष्कुल-मित्र थे। वे अपने को 'कॉन्टिनेंटलिस्ट' (महादीपवादी) समझे थे और बाद के न्यूयार्कवासियों की भाँति, अपने प्रकार की प्राणीवता को एक सच्चे अमरीकी कार्मन्ट के रूप में देखते थे। इतिहासकार और राजनीतिज्ञ सब भी इस पर सह्य करते हैं कि संयुक्त-राज्य की स्थापना में हैमिस्टन के आर्थिक राष्ट्रवाद का प्रभाव व्यवहार में संघवादी-लोकतान्त्रिक राजनीति से अधिक था या नहीं किन्तु उसने अमरीकी पूँजीवाद को निरसन ही प्रतिष्ठित कर दिया।

हैमिस्टन अपने काल में न केवल अपने उत्कट राष्ट्रवाद में असाधारण थे, बरन् इस अर्थसे भी कि उन्होंने अपने विद्वान्त को 'शासन-विज्ञान' के बजाय राजनीतिक-सर्वात्म्य पर आधारित किया। बौद्धिक दृष्टि से संघवादियों और बहुतन्त्रवादियों में जिसका अन्तर था, उससे अधिक अन्तर हैमिस्टन और उनके संघवादी मित्रों के बीच था। हैमिस्टन की नीतियों के प्रति नॉन माइग्स का बड़ा हुमा अस्मिता इसका एक उदाहरण था। बुधायस्या में उन्होंने प्रबुद्ध काल के दर्पण लीखे थे और स्वतन्त्रता-युद्ध के उत्कास पूर्व प्रकाशित राजनीतिक

विवाद के उनके प्रथम प्रयास में हुईं बड़ी 'प्राकृतिक भविष्यकार', 'स्वतन्त्रता' आदि की सुपरिचित बातें मिलती हैं। किन्त्व-शासक में उनके प्रति अनुशासकी प्रतिक्रिया में उन्हें एक प्रबुद्ध चिन्तोद्दी बनाया। स्नातकीय उपाधि लेने के पहले उन्होंने जन-सेना का एक वस्ता संगठित किया। उन्होंने भविष्यकार बीजल 'जनरल' बाकिंगटन के निष्ठा सम्पर्क में बिताया और प्रतीत होता है कि वे अपने को मुख्यतः एक सैनिक समझते थे। जब उनके अनुयायियों को 'सैन्य दल' (मिस्त्रिटी पार्टी) कहा गया तो उन्हें प्रसन्नता हुई। इस सैनिक वातावरण में ही उन्होंने अपने सामाजिक दर्शन के मुख्य विषय ग्रहण किये। उन्होंने शास्त्रीय धर्मों का अध्ययन किया था और वे कभी-कभी हास्य 'हुम' और मार्टेस्कु को उद्धृत करते किन्तु उनके भविष्यकार विचार सैनिक अनुभवों से निकले थे। मार्टेस्कु से उन्होंने यह धर्मपूर्ण विश्वास ग्रहण किया था कि 'शासन उठी प्रकार राष्ट्र के अनुकूल होगा चाहिए, जैसे कोट व्यक्ति की नाप का।'^१ वे धमरीका के अनुकूल शासन तैयार करने में रत हो गये। 'संघर्षी विचारों' में बहाँ उन्होंने केवल 'स्पूयार्क' राज्य के नासिबों की पक्षाघात दृष्टि को लुप्त करने का ही प्रयास नहीं किया है, ऐसे धर्मों में सर्वाधिक ईमानदारी के धर्म से हैं जिनमें उन्होंने यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि संघर्षकार धमरीकी परिस्थितियों के उपयुक्त है। और मैडिसन द्वारा शास्त्रीय धर्मों को लाजु करने की विद्यतापूर्ण श्रेष्ठियों से इन धर्मों की विपमता स्पष्ट है। मैडिसन ने इस बात को विस्मृत नहीं समझा कि हैमिन्टन और उनके 'कर्मकारी दल' (बेसा मसुदात्मवादी उच्च धर्म से कहते थे) द्वारा 'प्रशासन' पर जोर देना राजतन्त्रवाद की भूमिका गहरी या बरन् शासन के निरन्तर राष्ट्र की बचवती हुई शासकशासकों के 'अनुकूल' बनाने का एक धर्मशासनाधीन व्यवस्थापन था और बाद में मैडिसन ने हैमिन्टन की मासोचना की कि वे 'शासन को उस प्रकार संघर्षित करने' की श्रेष्ठ कर रहे थे 'बेसा वे जोकते थे कि उसे होना चाहिए।' संविधान-सम्प्रेषण के समय ही हैमिन्टन को विश्वास हो गया था कि केवल 'बलात्कृतिक शासन' ही धमरीकी 'प्रतिमा' के

१ हुम की रचनाओं में 'हिस्टरी ऑफ इंपरैल्लिज और 'एसे ऑन दी बेनसी ऑफ़ कॉमर्स' से वे सर्वाधिक परिचित थे।

२ हेनरी कैबट लांड द्वारा तन्वयित की बर्तन ऑफ़ अनेक्ज हंडर हैमिन्टन में लाइब्रेरी के नाम ६ जनवरी १७६६ (स्पूयार्क १९०७) संख्या ३३०।

धनुषूल का यद्यपि उस पर उतनी स्वयं धात्वा नहीं थी।^१ उन्होंने बाप में धमरोका के दलीय धासन को 'शक्ति का एक रूप' कहा।

संभार सम्मन्धी उनके दृष्टिकोण से अधिक महत्वपूर्ण था हैमिस्टन द्वारा शक्ति के सम्बन्ध में राजनीति का और धन के सम्बन्ध में शक्ति का विरसेपण। मुझ की कठिन प्रकृतियों में जब बाधिमटन के साथ वे भी सेना के मजबूतहीन प्रबोध के प्रति विनित्त थे, उन्हें यह विश्वास हो गया कि संनिक शक्ति को केवल द्वितीय शक्ति के धाधार पर ही पुननिमित्त किया जा सकता था। १७८० में ही वे एक काण्टिनेन्टल बैंक (देशीय बैंक) की स्थापना का प्रस्ताव लेकर राबर्ट मारिस के पास गये। हैमिस्टन के धनुधार राजनीतिक शक्ति अन्ततः साथ पर धाधारित होती है। उन्होंने पूरी मन्मीरवा से धापइ किया कि सरकारी अणु एक सार्वजनिक परिषदति है और जर्सीली सरकार का इस धाधार पर समर्भन किया कि उसे अधिक करों की धावस्मकटा होने के कारण शक्ति भी अधिक प्राप्त होती। वे धासन को विधि-निर्माण की धपेसा करधधान की दृष्टि से अधिक बेलते थे। मैडिसन को धिकायत थी कि धनिधान की 'सामान्य कस्याण' वाली धारा का वहाँ तक धन के उपयोग का प्रस्त है जिना, खेती विनिर्माण और व्यापार के सामान्य द्वितों से सम्मन्धित किसी भी चीज पर लागू करने में हैमिस्टन को कोई भी धापति नहीं थी।^२ धासन को 'ध्याय और समानता तक धीमित रहने के बजाय इस प्रकार 'सामान्य द्वितों की सक्रिय धमिबुद्धि के रूप में देखना धमरीकी राजनीतिक सिद्धान्त में निरन्धय ही अन्तिकारी चीज थी।

किन्तु हैमिस्टन के कार्यक्रम का यह सारतत्व था और उन्होंने तत्काल 'धासन को ऐसी स्फूर्ति और शक्ति' प्रदान की जो संस्थापकों की कल्पना से बहुत धापे थी।^३ कनशाक्ति की दृष्टि से हैमिस्टन बहु धोर धमिबिधध संघ में बने हुए राष्ट्र का पुम्बत ज्धार और व्यापार का संघ समन्धे थे। सरकारी अणु की निधि

१ 'किसी रूप में सुभे यह पूर्वमान्य प्रतीत होता था कि स्वतन्त्र बाधि की दृष्टि से प्रयोपसक स्थापनार्थ की जा सकती है, जिन्हें केवल विधायार्थ सुम्भकों के रूप में पहुँच किया जाए। तद्नुसार, यह सब है कि धेरी धन्तिय धय धप्ये धाधरल के धोर में 'एक कार्यकारी' के विरुद्ध थी। देश की नास्तबिक तिबति में, यह धपने धाप में सही धोर उचित था कि तत्स्थानिक सिद्धान्त का एक निष्पत्त और पूर्ण परीसल किया जाए।'—(बही, टिमोरी निरुधिय को, १८ सितम्बर १८८३ पृष्ठ ४४७-४४८)

२. विनियम सी० टाइम्स 'विन्तु प्रोड की लाइक ऐन्ट टाइम्स धाक बोन्ध शिहतन' (बोरटन १८९८) तत्काल तीन पृष्ठ १३३।

३ बही पृष्ठ १७३।

निमित्त करना, संभ-सरकार की उपार साक्ष को 'दृष्टीभूत' करना और फैलाना उन्हें एक प्राथमिक व्यापारिक धान्यकृता प्रतीत होती थी और यह धारणा उन्हें मसाला प्रतीत होती थी कि इससे सटोरियों का बन बड़ेगा। प्रौद्योगिक विस्तार के लिए पूर्वी की उपरम्वि ऊपकी दृष्टि में प्रमुख थी और अगर यह सकि बैकरोँ और अन्य पूर्वी उपाने बासों के हाथ में केन्द्रित हो तो और भी अच्छा। अन्ततः महत्व बन के वितरण का नहीं, सट्टे की विधा का था। इतिहास का महान् बिचार विनिर्माण को प्रोत्साहित करने का था। विनिर्माण हितों को जो मध्य-राज्यों में और न्यू-इंगलैण्ड के अन्तर्बन्ध में विशेषतः सबस बे बे एक विशिष्ट धर्म में राष्ट्रीय हित मानते थे क्योंकि वे हित न्यू-इंगलैण्ड के सामुहिक व्यापारियों और वस्तु के बचान मानिकों के हित' हितों के बीच (धार्मिक और भौगोलिक दृष्टि से) सम्बन्धता करते थे।' उनका ठकं था कि विनिर्माण के

१ हुनरी क्ले ने अपने प्रसिद्ध भाषण, 'स्पीच इन विडेन्स प्रॉड की प्रमेरिकन लिस्टम' (१८३२) में भी यही बात कही है, 'संयुक्त राज्य के लोगों के दिलों में इस व्यवस्था के लिए क्या स्थान है, इस सम्बन्ध में लोगों को बड़ा धर्म है। वे कहते हैं कि यह न्यू-इंगलैण्ड की नीति है और उसी को इसके सर्वाधिक लाभ होता है। अगर संघ का कोई प्राय सर्वाधिक सर्वतम्पति और दृढ़ता से समझता इसका समर्थन करता रहा है तो वह वेस्तिलेनिया है। इस दृष्टिवासी राज्य की धान्यकृता क्यों नहीं की जाती? उसे पू ही छोड़कर न्यू इंगलैण्ड पर बोट क्यों की जाती है? न्यू-इंगलैण्ड इस नीति में अनिच्छा-पूर्वक सम्मिलित हुआ। १८२४ में उसके प्रतिनिधि मण्डल का बहुमत इसके विरुद्ध था। न्यू-इंगलैण्ड के सबसे बड़े राज्य का केवल एक बोट विरोध के पक्ष में था। उद्यमशील लोग आसानी से अपने उद्योग को किसी भी नीति के अनुकूल बना सकते हैं, बावतें कि यह निश्चित हो। उन्होंने समझा कि यह नीति निश्चित हो चली है और सरकारी धान्यकृता को उन्होंने स्वीकार कर लिया। इस व्यवस्था के लार्जों के विकास के साथ-साथ इस सम्बन्ध में अनन्त भी धारो बढ़ता रहा है। अब सारा न्यू-इंगलैण्ड कम से कम इस समर्थन में (एक छोटी आसोय आबादी को छोड़कर) इस व्यवस्था के पक्ष में है। १८२४ में सारा मेरीलैण्ड इसके विरुद्ध था। अब उसका बहुमत वहाँ में है। अब सुइस्वियाणा एक धरवाह के प्रतिरिक्त, इसके विरुद्ध था। अब यह निरपवाद इसके पक्ष में है। अब मायना बकिल की ओर बढ़ रही है। और अन्त में इसके सिद्धान्त सारे संघ में व्याप्त हो जायेंगे और अन्तर इस वर होगा कि उनका कमी विरोध क्यों किया गया।'—('दी लाइफ़ देण्ड स्पीचेंस प्रॉड हुनरी क्ले' (न्यूयार्क १८४४) पृष्ठ २ पृष्ठ १०-११)

साथ राष्ट्रप्यापी होंगे। अपनी प्रविष्ट विनिर्माणों पर रपट (रिपोर्ट) और मैनुफैचरर्स (१७६१) में उन्होंने अम-विभाजन सम्बन्धी आबम-रिस्मय के तर्कों को राष्ट्रीय स्तर पर लागू करने का लक्ष्य प्रयास किया। अमरीकी अम-शक्ति में अनेकता लानी जाये अम के उन रूपों को सरकारी प्रोत्साहन मिले जिन्हें इसकी आवश्यकता हो संक के अन्तर मूक्त व्यापार हो और इस प्रकार अमरीका एक स्वतन्त्र विश्व शक्ति बने।

हैमिस्टन सरकारी और निजी उद्योग और कर्जों को तथा अर्थोनों का प्रचार करने करने वाली सार्वजनिक और निजी संस्थाओं को 'राष्ट्रीय धन' के स्रोतों के रूप में एक साथ ही रखते थे। अपनी सिद्धान्तों पर वे स्वयं किस प्रकार अमल करते थे, इसका एक उदाहरण यह है कि जिन दिनों वे अपनी प्रविष्ट रिपोर्ट तैयार कर रहे थे उन्हीं दिनों (दो अग्य प्रवर्तकों के साथ) 'उपयोगी विनिर्माणों के न्यू-अरसी समाज' (न्यू-अरसी सोसायटी ऑफ यूजफुल मैनुफैचरर्स) का संघटन भी कर रहे थे।

"इस संस्था का अधिकार-अम न्यू-अरसी विद्यालय-मण्डल से विरोधियों की आपत्तियों के बावजूद प्राप्त किया गया जिन्होंने कहा कि यह सुस्वामियों और विस्मियों के हितों के लिए अक्षरताक है। सार्वजनिक धन की हैमिस्टन को अब एक नयी उपयोगिता प्राप्त हो गयी। कुछ समाज के हिस्से सरकारी का नहीं एक साम्यम रखा गया था और यह अमित्त सार्वजनिक धन फिर राष्ट्रीय बैंक के हिस्से में आगया था सञ्चालन था। हैमिस्टन ने कहा कि सार्वजनिक धन-धर्मों के इस बहुविध उपयोग से उनका बाजार मूल्य बढ़ेगा और इस प्रकार सम्बन्धित प्रयास और अनेकता दोनों को ही उससे लाभ होगा, जिसे निवरण पत्रिका में बेसी अर्थोनों के प्रोत्साहन के लिए एक वैधानिकयुक्त अमल कहा गया था।"^१

१ अमरीकी 'सीमाकर संघ' के विचार की प्रत्यक्ष प्रेरणा हैमिस्टन को ब्रिटीश लिफ्ट की बुस्तक 'आउटलाइन्स ऑफ अमेरिकन पोलिटिकल एकोनॉमी' (१८२७) से मिली थी। लिफ्ट जॉर्ज बार्नेट (सीमाकर-संघ) के मुख्य सचिवों में थे और यूरोप के राष्ट्रवादी धर्मशास्त्र के निर्माताओं में से थे। देखिए, विलियम एच० क्लार्क, 'अमेरिकन एंडर हैमिस्टन' (न्यू-यॉर्क १९१६) पृष्ठ १४०-१४१ और जॉर्ज होवकिन्स मुनिचिस्टी, 'स्टडीज इन हिस्टोरिकल एण्ड पोलिटिकल साइन्स, अण्ड—१३ (१८२७) पृष्ठ ४६-६३, ५८१-५८२।

२ 'रिपब्लिकन माइ टगबैल और अतिरिक्त डॉक्ट्रिन ऑफ 'अमेरिकन एंडर हैमिस्टन नेशन मेरर' एडमिनिस्ट्री मुनिचिस्टी एवार्डजी, अंक ३०, (जार्न, १९३८), पृष्ठ ६१-६५।

ईमिस्टन राष्ट्र-राजनीति के सम्बन्ध में सोच रहे थे और अपनी 'एक महान अमरीकी व्यवस्था' के लिए उन्होंने एक ठोस राजनीतिक-सामंजस स्थिति बनाई। यह न केवल उनके निजी दृष्टि से उनकी 'विनिर्माणों पर स्पष्ट और सार्वजनिक उभार सम्बन्धी रपटों (रिपोर्ट्स ऑन पब्लिक डेवेलपमेंट) से, बल्कि उनके 'संस्थापक विचारों' से भी स्पष्ट है। वे इतने स्पष्टबक्ता होने का साहस न करते अगर वे न्यूवार्क राज्य के लोगों (अर्थात् प्रभावशाली लोगों) को सम्बोधित न कर रहे होते। उस हासत में भी उनके द्वारा 'राष्ट्रीय धर्म के साहसपूर्ण प्रयोग, 'राष्ट्रीय शक्ति की शक्तों' और 'अमरीकी साम्राज्य का अनुभव' की शक्तों के सम्बन्ध में उनके सहयोगी सैनिक मैडिसन को बतुर सज्जदियां देनी पड़ी। इन विचारों हुए शक्तों में से कुछ को एक साथ रखकर हम ईमिस्टन के दर्शन की साहसिकता और प्राथमिकता दोनों की प्रशंसा कर सकते हैं।

"क्या गणतन्त्र व्यवहार में राजतन्त्रों से कम सुखदायक रहे हैं? क्या बसन्त और राजतन्त्र दोनों का ही प्रशासन मनुष्यों द्वारा नहीं होता? क्या व्यापार में सब एक मुद्र के लक्ष्यों को बदलने के सिवा और कुछ भी किया है? क्या जन का मोह शक्ति या मरु के मोह समान ही अव्यक्त और अचमकील नहीं है? जब से व्यापार की व्यवस्था राष्ट्रों में प्रचलित हुई है, क्या व्यापारिक अहंता पर आधारित मुद्र उठने ही नहीं हुए हैं, जितने पहले भूमि या स्वामित्व के लोभ से होते थे? क्या व्यापार की भावना ने बहुतेरे मामलों में भूमि और स्वामित्व दोनों की धूल को नवा बसाया नहीं किया है? इन प्रश्नों के उत्तर हम अनुभव में जोरें मनुष्य के मरु का निरंतर करने में विघ्नके द्वारा जलती होने की सम्भावना सबसे कम होती है।

"क्या सब समय नहीं है कि हम स्वर्ण-मुद्र के असंपूर्ण स्वप्न से जागे और अपनी राजनीतिक व्यवहार का निर्धारण करने के लिए इस व्यापारिक शक्ति को अपनायें कि पृथ्वी के अन्य वासियों की भाँति हम लोग सम्पूर्ण सृष्टि के सृष्टपूर्ण साम्राज्य से अपनी बहुत दूर हैं?

"हमारी स्थिति अत्यधिक लाभकारी है। सब में सफलपूर्वक बुझे रहकर हम धाँसा कर सकते हैं कि धीमे ही हम अमरीका में यूरोप के भाष्य-निरासक बन जाएँगे और बरती के इस भाग में यूरोपीय प्रतियोगिताओं का अनुभव अपने हितों के अनुसार बदल सकेंगे।

"सबसे राष्ट्रीय सरकार के अन्तर्गत साम्राज्य हित में लयी हुई शक्ति की प्राकृतिक शक्ति और प्रशासन यूरोपीय शक्तों के लोभ संयोजनों को असफल बना देने। असफलता व्यापारिक ही जाने के कारण इस स्थिति में ऐसे संयोजनों का अदृश्य भी शक्ति हो जायेगा। उन नैतिक और शैक्षिक आवश्यकता शक्ति

व्यापार, व्यापक बहुजनवादी और समूह बहुजी क्षेत्रों को जन्म देवी। प्रकृति की अपरिहार्य और अपरिवर्तनीय गति को बदलने या नियंत्रित करने की छोटे छोटे राजनीतियों की छोटी-छोटी बालों की हम प्रयत्न कर सकते हैं।

'स्वयं राज्य' के बीच निर्बल्य संघर्ष न। केवल एक-दूसरे की अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए, बल्कि विदेशी मण्डलों में निर्यात के लिए भी उनके उत्पादों के बावसी विभिन्न के द्वारा हर एक के व्यापार को बढ़ाएगा। हर माय में व्यापार की माँझियाँ समूह होंगी और हर माय की वस्तुओं के कुछ समूह के द्वारा अतिरिक्त गति और शक्ति प्राप्त करेंगी। विभिन्न राज्यों के उत्पादों की अनेकता से व्यापारिक उद्यम का क्षेत्र कहीं अधिक व्यापक होगा।

'सद्वृत्त व्यापार' इन विप्लवों के बस को उत्साह देता है। स्वीकार करेगा कि अ-संबन्ध या प्राथिक रूप में संबन्ध देख लेना और संयुक्त-राज्य का कुछ व्यापारिक क्षेत्र कहीं अधिक समृद्ध होगा। व्यापारिक हितों के साथ-साथ राजनीतिक हितों की एकता केवल शासन की एकता का फल ही हो सकती है।

'यूरोपीय महानवा के साथ बनना समरीक्षियों की अस्वीकार करता चाहिए। इन्हें और अविच्छिन्न संघ में बंधे हुए देर देर राज्य एक महार समरीक्षी व्यवस्था का निर्माण करने में सहमत हों, जो अदृष्टांतिक पार की किसी भी शक्ति या प्रभाव के नियन्त्रण में न पाने में समर्थ हो और पुरानी तथा नयी दुनिया के सम्बन्ध की शर्तें अपनी मर्जी के अनुसार मनवा सके।

'हरी सिद्धान्त के अनुसार कि समूह का लगान अपने पड़ोस की अपेक्षा अपने परिवार से अधिक होता है और सम्पूर्ण समाज की अपेक्षा अपने पड़ोस से अधिक होता है, हर राज्य के लोगों का स्वाभाविक मुकाबल संघ-शासन की अपेक्षा अपनी स्थानीय सरकार की ओर अधिक होगा। यह स्थिति तभी बदल सकती है जब संघ का प्रशासन इतना अच्छा हो कि इस सिद्धान्त की शक्ति गूट हो जाये।

'राज्य सरकारों के कार्यक्षेत्र में एक सर्वोपरि नाम ऐसा है, जो इस प्रसंग को स्पष्ट और सम्योपजनक रूप में प्रस्तुत करने के लिए पर्याप्त है—मेघ तात्पर्य शीबानी और बहुजनवाय के सामान्य प्रशासन से है। जनवाधारण की आकांक्षा और उनकी आशक्ति प्राप्त करने के साधनों में यह सर्वाधिक सख्त आर्थिक और आर्थिक है। यह जीवन और सम्पत्ति का प्रत्यक्ष और इत्यन्त सरल है, इसके साथ ही इसका मय निरन्तर लोगों की तबूतों के सामने सक्रिय रहते हैं यह उन सभी हितों और समस्याओं का निबन्धन करता है, जिनके प्रति व्यक्तियों की अनेकता अधिक तात्कालिक रूप में आमक रहती है और इस कारण लोगों

के मन में शासन के प्रति स्नेह भाव और यथा उत्पन्न करने में इसका योग धर्म किसी भी परिस्थिति से अभिन्न होता है। समाज को जोड़ने वाला यह महान् तत्व अनमन्य पूरी तरह विशिष्ट सरकारों के माध्यम से ही फैलता है और प्रभाव के अन्तर्गत सभी कारणों से स्वतन्त्र यह उन्हें अपने नागरिकों पर ऐसा निष्कलान्तर प्रभुत्व प्रदान करेगा कि वे हमेशा पूर्णतः संघ की शक्ति के समकक्ष रहेंगी और बहुधा उसकी सत्तरताक प्रतिद्वन्द्वी भी बन जायेंगी।

“दूसरी ओर राष्ट्रीय सरकार के कार्यकलाप नागरिक-समूह की गहरों के सामने कम प्रत्यक्ष रूप में आयेँगे और उससे होने वाले सामों को मुख्यतः सटोरिने लोग ही समझेंगे और उनकी पार ध्यान रहेंगे। अधिकांश सामान्य जितों से सम्बन्धित होने के कारण जनता की भावनाओं में स्वान पाने की सम्भावना उनके लिए कम होगी। और उसी अनुपात में शक्ति का अन्वय भाव और शक्ति की सन्धि भावना जगाने की सम्भावना भी कम होगी।

‘वर्तमान महसूस की रचना का बड़ा धोर मौखिक दोष विधि-निर्माण का इस सिद्धान्त में है कि जिन व्यक्तियों से मिलकर राज्य बने हैं, उनके सिद्ध और विपरीत राज्य या सरकारें जसमें अपने सामूहिक या सम्मिलित रूप में भाग लेती हैं।

‘वर्तमान संघ की कमजोरियों में इस बात का काफी हाथ है कि इसे कभी सीधे जगता की स्वीकृति नहीं मिली। इसका आधार केवल विभिन्न विधान-संरक्षणों की सहमति है, जिससे अपनी शक्ति की शक्ति के सम्बन्ध में इसे बहुधा पेशीया सवासों का सामना करना पड़ता है और कुछ मामलों में इसने विधेयक निरस्त करने के अवरुद्ध सिद्धान्त को जन्म दिया है। धर्मोपदेशी साम्राज्य का गठन जन-सहमति के ठोस आधार पर होना चाहिये। राष्ट्रीय शक्ति की सभी बाधाएँ सारी शक्ति के इसी कुछ धोर शक्ति कोट से प्रभावित होनी चाहिये।

‘हर प्रकार के शोध-प्रयत्नों में कुछ प्राथमिक सत्य का मूल सिद्धान्त होता है कि जिन पर कार्य के सारे शर्तें आधारित होते हैं। इनमें एक धार्मिक प्रमाण होता है, जो सारे विचार और संयोजन के पहले आता है और विचार की स्वीकृति उन्हें प्राप्त होती है। बड़ा उसका ऐसा प्रमाण नहीं पड़ता बहाँ उसके पोषे या तो महान्-शक्तियों का कोई शोध या अन्वयस्था होती है, या कोई सन्नत जित या मनीषण या पूर्वग्रह होता है। रेखांकित की ये उक्तियाँ इस कोटि की हैं कि ‘सम्पूर्ण अपने अर्थों से बड़ा होता है। दो सरल रेखाएँ कोई स्वान नहीं वेद शक्ति और सारे समकोण एक-दूसरे के बराबर होते हैं।’ नीतिशास्त्र और राजनीति की ये धर्म उक्तियाँ भी इसी कोटि की हैं कि कारण के बिना कोई कार्य नहीं हो सकता। कि शासन को साम्य के अनुपात में होना चाहिये। कि हर

शक्ति अपने उद्देश्य के अनुकूल होनी चाहिये। कि जिस शक्ति का उद्देश्य ऐसे लक्ष्य की पूर्ति करना हो जिसे सीमित न किया जा सके हो, उसे सीमित नहीं करना चाहिये।

'जो विषय उसे सौंपे जाते हैं उनकी पूर्ण उपलब्धि के लिए और जिन कामों के लिए वह जिम्मेदार है उन्हें पूरी तरह काबलिगिर करने के लिए, हर आवश्यक शक्ति प्राप्त में होनी चाहिये और अनहित तथा अन्यायना का ध्यान रखने के अतिरिक्त इस पर और कोई नियन्त्रण नहीं होना चाहिये।

"राष्ट्रीय सुरक्षा का ध्यान रखने और विदेशी या आन्तरिक हिंसा के विरुद्ध सार्वजनिक शांति को सुरक्षित रखने के कर्तव्यों में ऐसी जन-शक्ति और ऐसे सदस्यों की सम्मिलन निहित है, जिसकी कोई सीमा बनना सम्भव नहीं है। अतः सम्बन्धित व्यवस्था की शक्तियों में भी राष्ट्र की आवश्यकताओं और समाज के प्रयाणों के अतिरिक्त और कोई सीमा नहीं होनी चाहिए।

"राष्ट्रीय आवश्यकताओं की पूर्ति के साधन जुटाने का अनिवार्य माध्यम राजस्व है। अतः उन आवश्यकताओं की पूर्ति करने से सम्बन्धित व्यवस्था में राजस्व प्राप्त करने की पूरी शक्ति भी सम्मिलित होनी चाहिए।

"धन को उचित ही राजनैतिक ढाँचे का मर्म-सिद्धान्त माना जाता है। यही उसके जीवन और बलि को कसम रखता है और उसे अपने सर्वाधिक धान्यमय कार्यों को पूरा करने के योग्य बनाता है। अतः जहाँ तक समाज के प्रयाण इसकी अनुमति दें वहाँ तक धन की पूर्ण और नियमित प्राप्ति की पूर्ण शक्ति को हर संविधान का एक अपरिहार्य अंग मानना चाहिए।

'आमतौर पर राष्ट्र धार्मिक समाचारित प्रकृति के अर्थों के अन्तर्गत भी धार्मिक विधीय व्यवस्था का प्रयासन किसी एक व्यक्ति को या कुछ व्यक्तियों से मिसकर बने मण्डला को सौंप देते हैं, या सर्वप्रथम कठोरता की योजनाओं पर विचार करके उन्हें तैयार करते हैं और बाद में उन्हें राजा या विधान मण्डल की सजा हाथ आनून का रूप दे दिया जाता है।

'हर अपेक्ष विज्ञानों और प्रगुद्ध राजनेत्रा राजस्व के उचित क्षेत्रों का विवेक-पूर्ण चयन करने के सर्वाधिक योग्य माने जाते हैं। कठोरता के उद्देश्य के द्विये स्वानीय परिस्थितियों के किन प्रकार के ज्ञान की आवश्यकता है, इसका स्पष्ट नकेद उपयुक्त बात से मिलता है।

"एक विचार है, जिसके समर्थकों का ध्यान से नहीं है कि सशक्त कार्यक्षमिणी गणराज्यिक शासन के अतिरिक्त के प्रतिद्वन्द्व है। मण्डलान्तिक शासन के प्रगुद्ध समर्थक कम से कम यह धारणा करिये कि यह विचार निराधार है, क्योंकि जब अपने सिद्धान्तों को निकम्मा ठहराये बिना वे इसके साथ ही स्वीकार नहीं

कर सकते। अन्धे शासन की परिभाषा में कार्यकारिणी की शक्ति एक प्रमुख भंग है।

“कुछ लोग ऐसे हैं जो समाज या विधान-मण्डल के तात्कालिक बहाल के प्रति बाधतापूर्ण मान्यता को ही कार्यकारिणी का सर्वश्रेष्ठ गुण मानते हैं। किन्तु, शासन की स्थापना किन्तु उद्देश्यों के लिए होती है और वे शासन सम्बन्ध क्या है, जिसके शाप सार्वजनिक मुख की धमिबुद्धि हो सकती है, इस सम्बन्ध में ऐस व्यक्तियों के विचार विस्तृत करने हैं। मण्डलमिच्छा विधान की यह माँग होती है कि समाज की सुविचारित भावना उनके व्यवहार का सहायक करे, जिन्हें वह अपने कर्मों का प्रबन्ध सौंपता है। लेकिन यह अबाध्यक नहीं कि वे धारण के इन भावस्मिक भ्रंशों को, या जन-साधारण के हितों से द्रोह करने के लिए उनके पूर्वग्रहों का सकसने वाले व्यक्तियों की भावों में उत्पन्न हुए अस्थायी भावना को बिना सर्व सुपचार स्वीकार कर लें। यह कथन उचित है कि लोगों का ‘धमिप्राम’ सामान्यतः जनहित होता है। यह बात बहुधा उनकी व्यक्तियों पर भी लागू होती है। किन्तु उनकी अनुबुद्धि अपने उस प्रयत्न का विरसकार करेगी जो यह पाश्चात् करे कि जनहित की धमिबुद्धि के ‘साधनों’ के सम्बन्ध में हमेशा जनका विवेक सही होता है। वे अनुभव से जानते हैं कि वे कभी-कभी गलती करते हैं। धारण इस बात का है कि परकीवियों और आपसुओं की भावों से, महत्वाकांक्षी लोगों और समाज-विरोधी लोगों के कर्णों से और ऐसे लोगों के जन से जिन्हें जनता का इतना विश्वास प्राप्त है जिसके वे शोष नहीं हैं, धारण को उसके शोष न करने बिना उस विश्वास को प्राप्त करना चाहते हैं, निरन्तर धिरे रहने पर भी वे इतनी कम कुशलियाँ करते हैं। जब ऐसे धारण धार्य कि जनहित और जन-प्रवृत्ति में पिच्छता हो, तो जन हितों के संरक्षण के लिए जनता ने जिन व्यक्तियों को नियुक्त किया है जनका यह कर्तव्य है कि अस्थायी भ्रम का वे सामना करें ताकि लोगों को अधिक उन्हे विमान से और शान्ति से विचार करने का समय और धारण मिले। ऐसे उपाहरण धिरे का सकते हैं जिनमें इस प्रकार के व्यवहार ने लोगों को स्वयं अपनी कुशलियों के धारणिक धारण परिणामों से बचाया और उनकी कुशलता के स्वामी स्मारक ऐसे व्यक्तियों को प्रदान किये जिनमें लोगों की धारणका का उत्तर पठाकर भी उनकी सेवा करने का उपाहर और अनुभव का।”

१ धारणकर्तृ एकर ह्युनिस्टन जॉन वे और जेम्स मैडिसन ही केडेरसिस्ट, धारण एव मिटेस द्वारा सम्पादित (इक ही बचास वर्षों संस्करण, बाधिपटन डी० सी० १९३७) इच्छ ३० ३३ ३३ ३३, ३५, ३६, १०२-१०३ १ ३ १०४, ३६, १४०-१४१, १५५, १६०, १६२ १६३ २१५, ४४४, ४४४, ४४५

राष्ट्रीय प्रशासन के इस सिद्धान्त का व्यावहारिक निष्कर्ष यह है कि न्याय की समस्याएँ स्थानीय शासनों को सीपी या सकती हैं, जबकि राष्ट्रीय सरकार का प्रमुख उद्देश्य लोगों के 'सामान्य हितों' की प्रतिकृति होना चाहिए, ऐसे हित जिन्हें सामान्य जन स्वयं समझ नहीं पाते और इस कारण जिन्हें अनुभव की व्यक्तियों के हाथों में सीपना सकती है। सर्वोत्तम शासन उन्हीं का होगा जो राजनीतिक धर्मशास्त्र के सिद्धान्तों को ठरपटा से समूह करके राष्ट्रीय जन में वृद्धि करेगा। अमरीकी लोकतन्त्र में विनिश्चिता और अन्ततः शासन-निर्भरता होने का हेमिस्टन का कार्यक्रम परम्परागत बाणिज्यवाद के सिद्धान्तों पर आधारित नहीं था और न ही वह मुख्यतः संरक्षणवाद पर निर्भर था। हेमिस्टन ने शासकीय पर कड़ा कि शासन अन्तराज्य व्यापार की बाधाएँ हटाकर और मुक्त बनाने के बजाय उपदान देकर अद्योग को सर्वोत्तम स्थिति से 'मुक्त' कर सकता है। किन्तु उन्हें 'संरक्षण' अनुचित उत्पादन के सिद्धान्त पर मरोसा था। उचित 'प्रशासन' के द्वारा ऐसा किया जा सकता है कि विभिन्न शास्त्र-हित और बर्ष एक-दूसरे की आवश्यकताओं की पूर्ति करें। और सिद्धान्त से अधिक अनुभव के आधार पर हेमिस्टन ने कहा कि राष्ट्र की आवश्यकताएँ हमेशा राष्ट्र के प्रशासकों के बराबर मानी जा सकती हैं।

लोकतन्त्र और लोगों को फुलताने के तरीकों के प्रति हेमिस्टन के बुले डिस्कार के स्वाभाविक परिणाम हुए। जब उनकी नीतियाँ अत्यधिक अलोकप्रिय हो गयीं तो बाँधपाटन के राजनीतिकों ने उन्हें विस्थापित बाहर किया और अपने पास जीवन का रोप काब (१७१५-१८०४) उन्होंने पर से अन्तःकरण लेकर एक 'निराशा राजनीतिक' और एक अविश्वसिक आस्थाहीन शार्दीक के रूप में पुनरा।

घोस की अन्ति के समय हेमिस्टन जैसे अनुदारवासियों का सामान्यतः यूरोप में विश्वास गट हो गया था और कठिनाई भरे अनुभव से उन्होंने सीखा कि 'यूरोपीय प्रतिस्पर्धा' के साथ सम्बन्ध रखना कठिन है। बाटवन्दी ने इसे अन्तःकरण में प्रतिबन्ध बना दिया था कि अमरीका के अपने प्रशासकों की धार आन्तरिक विद्या में और विश्व की धार बढ़ा जाए। १८१५ के बाद यूरोप से निराशा सभी बलों में थी और सारे अमरीका में एक रोमानी राष्ट्रवाद फैला। अमरीका सम्बन्धी जो रोमानी बाण्यार्थ यूरोप में बहुत दिलों से अन्तःकरण की धार पर मनोकी लोग की विश्वास करते थे। एक अन्तःकरण पहले निराशा बर्षों से अपने अन्तःकरण से विद्या और कलाओं को प्रतिष्ठित करने की सम्भावना पर कठिनाई (बर्षों पाण की प्रत्येक माह प्वाटिय धाटेंस ऐन्ड मनिंग इन अमेरिका) में बिधा था—

कर सकते। अन्धे साधन की परिभाषा में कार्यकारिणी की शक्ति एक प्रमुख भंग है।

“कुछ लोग ऐसे हैं जो समाज या विद्यालय-मण्डल के धार्मिक बहाण के प्रति बाधतापूर्ण मान्यता का ही कार्यकारिणी का सर्वश्रेष्ठ गुण मानते हैं। किन्तु, साधन की स्थापना किन्तु उद्देश्यों के लिए होती है और वे साधन तत्सम कथा हैं, जिनके द्वारा सार्वजनिक सुख की अभिवृद्धि हो सकती है, इस सम्बन्ध में ऐसी व्यक्तियों के विचार विस्तृत करने हैं। अणुतामिक सिद्धान्त की यह माँग होती है कि समाज की सुविचारित भावना उनके व्यवहार का अन्ततम करे, जिन्हें यह अपने कर्षों का प्रबन्ध सौंपता है। लेकिन यह अवास्तविक नहीं कि वे धार्मिक के हुए धार्मिक भोंके को या जन-साधारण के हितों से प्रोह करने के लिए उनके पूर्वग्रहों का अन्वेषण वाले व्यक्तियों की भाँती वे उत्पन्न हुए अस्वाभिक भावना को बिना अर्थ अनुपात स्वीकार कर लें। यह कथन उचित है कि लोगों का ‘अभिप्राय’ सामान्यतः अनिश्चित होता है। यह बात बहुधा उनकी गतिधियों पर भी लागू होती है। किन्तु उनकी सङ्कुचित अपने उस प्रशंसक का ठिकठिकार करेगी जो यह पाठ्यार्थ करे कि अनिश्चित की अभिवृद्धि के ‘साधनों’ के सम्बन्ध में हमेशा उनका ‘विशेष सही’ होता है। वे अनुभव से जानते हैं कि वे कभी-कभी प्रसन्न करते हैं। पारदर्श्य इस बात का है कि परजीवियों और बाण्डूओं की भाँती वे महत्वाकांक्षी लोगी और समाज-विरोधी लोगों के फलों से और ऐसे लोगों के हस्त से जिन्हें अन्धता का अन्धता विश्वास प्राप्त है बिचकने से बच्य नहीं हैं अथवा जो अन्धने योग्य बने बिना उस विश्वास को प्राप्त करना चाहते हैं, निरन्तर चिरे रहने पर भी वे इतनी कम प्रसन्नता करते हैं। जब ऐसे अवसर मार्गें कि अनिश्चित और अनिश्चित में अिच्छता हो तो उन हितों के संरक्षण के लिए अन्धता ने बिन व्यक्तियों को निरुक्त किया है उनका यह कर्तव्य है कि अस्वाभिक भ्रम का वे सामना करें ताकि लोगों को अधिक ठण्डे विमात्र से और धार्मिक से विचार करके का समय और अवसर मिले। ऐसे अन्धकारण विवेक वा सकते हैं जिनमें इस प्रकार के व्यवहार ने लोगों को स्वयं अपनी गतिधियों के अत्यधिक वास्तविक परिणाम से बचाया और उनकी हठकता के स्वामी स्मारक ऐसे व्यक्तियों को प्रदान जिन्हें बिनमें लोगों की अग्रगण्यता का अन्धक अन्धक भी उनकी सेवा करने का साहस और बहुमन था।”

१ अलेक्जेंडर ह्यूमिस्टन, जॉन डे और जेम्स मैडिसन, ‘री केडरलिस्ट, अरबन एंड मिडेल क्लास लम्बार्डिज (एक ही कथात वर्षीय संस्करण, बांतिपटन डी० सी० १९१७) पृष्ठ १० ११ १२ १३, १५, १६, १०२-१०३ १ १ १०४, १६, १४०-१४१ १५५, १६० १५९-१५९, ११५, ४४४, ४४४, ४४५

राष्ट्रीय प्रशासन के इस सिद्धान्त का व्यावहारिक निष्कर्ष यह है कि म्याम की समस्याएँ स्वस्थीय शासनों को घोंनी या सकती हैं जबकि राष्ट्रीय सरकार का प्रमुख उद्देश्य लोगों के 'सामान्य हितों' की समिवृद्धि होना चाहिए, ऐसे हित जिन्हें सामान्य जन स्वयं समझ नहीं पाते और इस कारण जिन्हें अनुभव की शक्तियों के हाथों में सौंपना जरूरी है। सर्वोत्तम शासन उन्हीं का होना जो राजनीतिक सर्वशक्ति के सिद्धान्तों को उत्तरदाता से धारू करके राष्ट्रीय मन में वृद्धि करेगा। अमेरिकी सर्वतन्त्र में विभिन्नता और अन्ततः धार्म-निर्भरता साने का हैमिस्टन का अत्यन्त परस्परगत बाखिन्दबाद के सिद्धान्तों पर आभारित नहीं था और न ही यह मुकमल संरक्षणवाद पर निर्भर था। हैमिस्टन ने आसतौर पर कहा कि शासन अन्तर्गत व्यापार की बाधाएँ हटाकर और दुकक लवाने के बजाय उपदान और उद्योग को सर्वोत्तम रीति से 'मुक्त कर सकता है। किन्तु उन्हें मुकमल समुचित उत्पादन के सिद्धान्त पर भरोसा था। अन्ततः 'प्रशासन' के द्वारा ऐसा किया जा सकता है कि विभिन्न राष्ट्र-हित और बर्ष एक दूसरे की आवश्यकताओं की पूर्ति करें। और सिद्धान्त से अधिक अनुभव के आधार पर हैमिस्टन ने कहा कि राष्ट्र की आवश्यकताएँ हमेशा राष्ट्र के प्रशासकों के बराबर मानी जा सकती हैं।

लोकमत, और लोगों को चुनवाने के तरीकों के प्रति हैमिस्टन के बुद्धे विरस्कार के स्वाभाविक परिणाम हुए। जब उनकी नीतियाँ अत्यधिक मसीकप्रिय हो गयीं तो पार्लियमन्ट के राजनीतिज्ञों ने उन्हें निकाल बाहर किया और अपने पक्ष बीजन का दीप कात (१७६५ १८०५) उन्होंने पर से मसकस और एक 'नियम राजनीतिज्ञ' और एक अतिशक्ति आस्थाहीन शार्पनिक के रूप में चुना।

यज्ञ की शक्ति के समय हैमिस्टन जैसे अनुभारवादिनों का सामान्यतः यूरोप में विस्मात नष्ट हो गया था और फ्रिन्लाई मरे अनुभव से समुंमि सीखा कि 'यूरोपीय अस्तिधता' के साथ सम्बन्ध रखना कठिन है। नाटकीय ने इसे व्यवहार में अविश्वस्य बना दिया था कि अमेरिका के अपने प्रशासकों की और धार्मिक रिसा में और अविश्वस्य की और कड़ा जाए। १८१९ के बाद यूरोप से निराशा धयी हत्तों में भी और सारे अमेरिका में एक रोमानो राष्ट्रवाद कैसा। अमेरिका अन्तनी को रोमानो आरखाएँ यूरोप में बहुत दिनों से प्रकथित थीं उन पर अकोकी नौव भी विस्मात करते थे। एक अठानी पहीसे विचार बर्कने से अपनी 'अमेरिका में सिद्धा और कताओं की प्रतिष्ठित करने की सम्भावना पर कम्तिम्में' (सर्वेज मान की प्रात्येक आठ प्वाग्नि घाटत ठेक लमियं एन अमेरिका) में सिद्धा था—

'निर्बोधिता के धाम, सुखी क्षेत्रों में
वहाँ प्रकृति निर्बोधि करती और
सङ्गुल्य शासन करते हैं'

'एक' धर्म भुप माया जावेगा

'ऐसे नहीं जैसे यूरोप अपनी सङ्ग में उत्पन्न करता है

'साम्राज्य का मार्ग परिचय की ओर बढ़ता है
प्रथम चार धर्म हो चुके हैं

पाँचवाँ धर्म विन के साथ नाटक को समाप्त करेगा
समय की अन्तिम सन्तान सर्वश्रेष्ठ है।

डोएस बार्तो ने मूलतः यही चित्र अपने 'चार बुझाई के भाषण' (अप्रैल १९०७) में प्रस्तुत किया और उसे अपनी हस्तक्षेप तथा देने वाली 'यूरोप के विशेषाधिकार कुछ नहीं को समाप्त' (ऐडवाइस टु बी प्रिविलेज्ड प्रार्सेस इन यूरोप १९१२) में और 'संगुल्य राज्य के अपने सङ्ग-नामरिकों को सम्बोधन' (पेरिस १९१६) में दोहराया और अपने देश को 'मानवी नीति का सुन्दरतम गठन जो संसार ने अभी तक देखा है' कहा। उन्होंने कहा किया कि अमरीका में नैतिक धर्मिक शक्ति का स्वान ले रही है और अमरीकी प्रवास यूरोप को स्वामी शक्ति की स्थापना का मार्ग दिखा सकते हैं जिसकी महान् धामस्वकता का अनुभव अपने लोग करते हैं और 'निर्बोधन रूप में यह प्रमाणित कर सकते हैं कि निराल लटस्कता सङ्ग लटस्कता से ज्यादा अच्छी है। इस भाषना का सर्वाधिक प्रचारित रूप नाइ वेन्टर की 'स्पेसर' की सुमिका है, जिसे हिलगार्ड के धर्म-वक्ता के रूप में पेशियों तक पढ़ गया और उसकी गऊत की गयी।

'यूरोप मुर्खता अन्धकार और अत्याचार में डूबा हो गया है। उस देश में कमून बिडूत है। अन्धकार उन्मूलन है, साक्षर्य का हास हो रहा है और मानव स्वभाव पतित हो गया है। अमरीकी महिमा प्रवास काल में अनुकूल समय पर और प्रशंसनीय परिस्थितियों में आरम्भ हो रही है। सारे संसार का अनुभव हमारी धर्मों के सामने है। किन्तु बिना विवेक के यूरोप से धारण आचार और साहित्यिक धर्म के सिद्धान्तों को ग्रहण करके उनकी धूमि पर अमरीका में हमारी अपनी व्यवस्था को निर्मित करने का प्रवास धीम्र ही हमें निराल बिना देगा कि

१ वेन्टर की रचना ए प्रेमटिकस इन्स्टीट्यूशन ऑफ़ बी इंग्लीश लेजिस्लेटिव का पृथक भाग जो हिन्ने के सम्बन्ध में है।—अनु०

प्राचीनता के विरुद्ध हुए धर्मों पर कभी कोई टिकाऊ और धानवार हमारा नहीं बड़ी की जा सकती।”

कांग्रेस (ममरीकी संसद) और विश्व को प्रेसीडेन्ट मुतरो का प्रसिद्ध उन्वेस (१८२१) इत स्वापना पर आधारित था कि 'हमारी व्यवस्था' यूरोप की प्रति-पक्षी है, और इस कारण 'पुरानी दुनिया की शक्तियों द्वारा उनकी व्यवस्था' को इस मोझार्ड में कैद करने का कोई भी प्रयास 'हमारी शान्ति और सुरक्षा' के लिए खतरनाक होगा। इस प्रकार ममरीकी व्यवस्था नयी दुनिया का प्रतीक बन गयी। राजनीतिक बदलाव-मय ममरीकी विस्तार के क्षेत्र में बसिगुही ममरीका को भी सम्मिलित करने के पक्ष में था। अठ-इस्तिस्न के 'महाशेरीय' इन्डिस्त्रय को और विस्तार देकर हूग बच्चाओं ने उसे मोझार्ड सम्बन्धी एक विघात योजना बनाया। यूरोप से प्रजाताम की नीति और 'नैतिक साम्य' की विधेयात्मक धारणा, दोनों को ही एबर्ब एबरेट में विकसित किया। 'एक सुनिमित्त सचक प्रजाधिपत्य' के प्रति उनके उत्साह ने जो वे बर्मनी से अपने साथ लाये थे उनकी बच्चा-शक्ति को और बढ़ा दिया।

“ममरीकी नीति का सही सिद्धान्त जिसकी ओर हमारे देश की नीमोतिक विधेयताओं के प्रतिरिक्त, हमारी व्यवस्था की सम्पूर्ण भावना हमें से जाती है, 'यूरोप से प्रजाताम' का है। 'दिव में संव' के बाद जिसे हमारे प्रतिरिक्त की प्रतिभार्य शर्त के बजाय हमारा प्रतिरिक्त ही कल्पना बहिद्विने अन्य सभी देशों से प्रजाताम वह महान् सिद्धान्त है, जिसके द्वारा हमें समृद्ध होगा है। यह हमारे इतिहास की भावना है, जो बटाती है कि हमारे बरिक्त में जो कुछ भेष्ट है और हमारे साम्य में जो कुछ समृद्धि है, उसके पीछे प्रसहमति अनुकल्पना का प्रभाव धन्तर, प्रतिरोध और स्वतन्त्रता रही है।

'मानवी मामलों में नैतिक शक्ति का सबसे बड़ा प्रसन्न बाहक, संयुक्त और समृद्ध उन्व है। व्यक्तिगत रूप से मनुष्य को कुछ भी कर सकता है.. वह मानवी कार्यकलाप और मानवी सुख पर एक सुनिमित्त सचक प्रजाधिपत्य के प्रभाव की तुलना में कुछ जो नहीं है। मनुष्य अपनी प्रकृति में न बर्पनी है, न सम्पायी, न सुताम बसिक एक मनुष्यवस्थित परिवार का सदस्य है, एक शब्दा बड़ोसी है, एक स्वतन्त्र नागरिक है, एक बानकर शब्दा धावनी है, जो अपने समस्त अन्य लोगों के साथ काम करता है। यही पाठ है जो हमारी स्वतन्त्रता के अधिकार-पत्र में लिखाया गया है। यही पाठ है जो हमारे पराहण से विश्व को सीखना चाहिए।’

१ एबर्ब एबरेट, 'धीरेगस्त देण्ड स्वीडेड धाव बैरियल धकेडम' (रोस्टन, १८२१-२८) पृष्ठ ३३, १२६ १३०। बहला पैरा १८१४ का है और दूसरा १८२६ का।

यह पाठ स्वतन्त्रता के बोधलाभन में नहीं सिद्धाया गया था। लेकिन इसका महत्व अधिक नहीं था कि इस पाठ को एबरेट ने जर्मनी में सीखा सुनरो ने बार्थिन्गटन में जान किबन्सी धाडम्स ने बोस्टन में या वासर्स वीरेड इनरसोल ने डिन्नाडेस्किन्सा में क्योंकि यही पाठ था जो वे सब मिलकर संसार को सिद्धा रहे थे।

प्रसारवादी कार्यलय जो सट्टेबाजी के रूप में धारम्भ हुआ था १८१५ में एक कठोर धाडम्सकता बन गया। प्रेसिडेंट मैडिसन को प्राप्त धमरीकी धरतन पर अपनी विदेश नीति और इंग्लिस्टान द्वारा नैपोलियन की घाटबन्धियों के बिनाघमरी परिणाम को स्वीकार करना पड़ा और १८१५ के अपने सम्बोध में एक राष्ट्रीय मुद्रा के सुजन विनिर्मात्रों के संरक्षण और सङ्घों तथा नहरों के निर्माण की प्रयोज करके उन्होंने विद्युत लोनों को धाये बढ़ने का संकेत किया। कठुर गणतन्त्रवादी होने पर भी मैडिसन सैद्धांतिक रूप में इस धारणा और नीति-परिवर्तन के लिए बहुत-बहुत तैयार थे। बहुत पहले से ही उनका यह सिद्धान्त था कि पद्यति जनमत ही वास्तविक प्रभु है, किन्तु धासन के कर्तव्य का यह भी एक अंग है कि इस 'प्रभुता के संशोधन' का प्रयास करे। धर्षण, जनमत को मोड़ने या 'प्रभुता' बनाने की चेष्टा करे। जब मैडिसन और सुनरो अपने गणतान्त्रिक 'प्रभु' के साथ कुछे और जन-इच्छियों को परिष्कृत और विस्तृत करने लगे जब तक कि समाज की इच्छा बलिष्ठ में भी इतनी कम्प्री प्रभुता नहीं हो गयी कि संरक्षण मुक्त और सार्वजनिक निर्माण के कार्यक्रम की धाडम्सकता को समझने लगे। कैसाउन और वधिण के लड़ाकू नेताओं ने जब राष्ट्रवाद के एक कार्यक्रम का नेतृत्व किया। इससे विद्युत बल का राष्ट्रीय कसुतन्त्रवाधियों को सम्बन्ध राष्ट्रिय चरित्र प्राप्त हुआ और स्वयंवर किठर एम्स और कर्नल डिमाबी विध्वंस जैसे पुराने न्यु-इंग्लैन्ड के संघवाद के विमूढ हुए अन्धधेय समाप्त हो गये।

नये विद्युत राष्ट्रियवाद के सर्वोत्तम सैद्धांतिक व्याख्याकार जॉन किबन्सी धाडम्स थे। उन्होंने जनसूक्त कर अपने पिता के मार्ग का परिष्कार किया जिन्होंने धासन को न केवल धासन की विभिन्न इच्छियों के बीच बल्कि विभिन्न मुटु हितों के बीच भी धापधी रोकथाम और सम्बन्धन की नीज मला था। उसके विपरीत उन्होंने जनहित को जनता की एकता पर धाधारित व्यापक उद्देश्य मला और धासन को जनहित की सेवा में 'विमानों के उद्योग' के रूप में देखा।

“राष्ट्रीय विचारक समाजों का निर्माण और उद्देश्य ही धमरी के हितों—सारे राष्ट्र के हितों—में सम्मिलित और मेक बिठने के लिए था। इस व्यापक संघ के धर्षिकारों और हितों के सम्बन्धित प्रस्तों की 'पूरी सच्चाई' निजी धर्षिकता, धनीय पूर्णबहु वेधेधर धर्ष या भीनोसिक स्थिति के माध्यम से नहीं सम्प्री था

सकती। (प्रतिनिधियों को) किसी एक राज्य के नागरिक के रूप में अपनी हितों और अपनी भावनाओं को राष्ट्रीय हित के सामान्य भण्डार में डाल देना चाहिए।^१

माइम्स ने 'राष्ट्रीय हित' को जो निरवधारक और जेठ धनवस्तु प्रदान की उसके कारण उनका सिद्धान्त राष्ट्रीय हित को केवल मौखिक बन्दना ही नहीं रहा। कांग्रेस को उनके पहले संबोध (१८२५) का धन्य बन 'सुधार' के उनके सिद्धान्त को निम्नलिखित स्वरूप से हुआ—

'नागरिक शासन की स्थापना का महान् उद्देश्य उन लोगों की दया को सुधारना है जो सामाजिक अनुभव में भागीदार हैं और कोई शासन चाहे उसके रचना किसी भी रूप में हो अपनी स्थापना के बीच सबको जो उची अनुपात में पूरा कर सकता है, जिस अनुपात में वह उनकी दया सुधारता है जिन पर वह स्थापित है। सड़के और गहरे, जो दूरस्थ क्षेत्रों और जनसमूहों के बीच सभ्य और आवागमन को बढ़ाती और सुविधाजनक बनाती है सुधार के सर्वाधिक महत्वपूर्ण साधनों में से है। लेकिन हमारी सृष्टि के जनक ने नैतिक राजनीतिक और बौद्धिक सुधार के कर्तव्य व्यक्ति मनुष्य को ही नहीं सामाजिक मनुष्य को भी सौंपे है। इन कर्तव्यों की पूर्ति के लिए सरकारों को शक्ति प्रदान की जाती है और इस शक्त की पूर्ति के लिए—साधियों की दया में अधिकाधिक सुधार—प्राप्त शक्तियों का प्रयोग करना ही अनिवार्य और पवित्र कर्तव्य है जिसका मतबिह्वल शक्तियों को हथियाना शृण्वित और धररावपूर्ण है।

धरर ने और अधिवान में उल्लिखित अन्य शक्तियाँ लेती, व्यापार और निर्माणों में सुधारों का प्रवर्तन करने शिस्त और ललित कसामों को प्रोत्साहन देने साक्षिय को धनिबुद्धि और विद्यान की प्रपति लाने वाले कानूनो के द्वारा प्रभावकारी रूप में सक्रिय हो सकती है जो जनता के हित में उनका प्रयोग न करना हमें सौंपी गयी प्रतिभा को पत्नीन में दबा देने के समान होगा— सर्वाधिक पवित्र कर्तव्य के प्रति शोध होगा।

'सुधार की भावना बरखी पर व्याप्त है।

"कुण्ड माइम्स ने लिखा कि उनके पितामह का विश्वास था कि 'विधाता की दैन के द्वारा', 'जन का एक परसीमित भण्डार' धररीकी लोगों को ऐसी किसी प्रतिवोधिता के बजाय से जिसके द्वारा कुछ उत्पन्न होने की सम्भावना हो उत्तर उत्पन्न।

^१ जॉन सिम्स की माइम्स 'ए सेटर द बी सांशरेबिल हैरिसन से ओटिन जॉन की प्रेजस्ट स्टेट साइज धरर बैसनत प्रडेपत' (बोस्टन १८०८) पृष्ठ ३।

‘मत’ जनके सामने सम्भीर समस्वा केबस बहु थी कि इस देन का विप्लव प्रविभोगिता और स्वार्थ के प्राधार पर न करके सामुहिक प्राधार पर कैसे करें। ईमानदार कार्यकारी अधिकारी द्वारा यह कार्य हो सकता था अगर उसे एक बुद्धिपूर्ण और शिक्षित प्रशासनिक सेवा का समर्पण मिले जिसमें एक उसने हुए संयोजन को वैज्ञानिक सिद्धान्तों के प्राधार पर बनाने की शक्तता हो।”^१

विद्युत शोषों ने निःसन्देह अमरीकी व्यवस्था और ‘जनहित’ की स्थापनाओं का इस्तेमाल भूमि के छुट्टे और उद्योग में अपने दुर्बल निवेश और संरक्षण शुल्क राष्ट्रीय बैंक व्यवस्था और पश्चिमी तथा दक्षिणी अमरीका में व्यापारिक विकास से होने वाले अपने निजी मुनाफ़ों पर परवा खाने के लिए किया। हुनरी क्ले के हाथों में बल और उसके सिद्धान्त निरूपित सीमित हो गये। कैसाउन को भी १८२८ के बाद अपने राष्ट्रवाद पर पकड़ना हुआ और ह्विंग शोषों को चुनौती देते हुए उन्होंने कहा कि ‘सामुहिक रूप में अमरीकी जनता वैसी किसी राजनीतिक इकाई का प्रतिरूप न करे, न पहले करती था। कैसाउन का बाद में निकरित और विस्तृत ‘समर्थों बहुमत’ का सिद्धान्त स्पष्टतः बेकरसन के सिद्धान्तों की ओर बाध जाने पर आधारित था और राजनीतिक दर्शन में एक मौलिक रेल के रूप में उसे जो मान्यता मिली है, उसके योग्य नहीं है। निरन्तर ही इसमें बिना प्राकृतिक अधिकारों और सामाजिक अनुबन्ध के सिद्धान्त का परम्परागत समर्पण किये अस्मत्त्वकों के अधिकारों का बहुतों से समर्पण किया गया था और इसने संवैधानिक शासन में अधिकारों के विभाजन के प्रस्तावों को रोकना और अनुसन्धान के सिद्धान्त को वैमार्श्टिक बल की राजनीति पर भी बाध करके उस सिद्धान्त का प्राबुलिकीकरण किया किन्तु इन क्रियात्मक नवीनताओं के प्रतिरूप उनके सत्य और विचार बेकरसनवादी ही थे।” अपनी मुवाबत्ता के राष्ट्रवाद

१. चार्ल्स ए० वीयर्ड द्वारा ‘बी अमेरिकन स्पिरिट (न्यूयार्क १९४२) में उद्धृत, पृष्ठ ११८-११९।

२. “जि अपने को लोकतन्त्रवादी मानते थे लेकिन उन्होंने सबसब कभी लोकतन्त्र के सिद्धान्तों को स्वीकार नहीं किया और सामान्य व्यक्ति जिस विद्यालय और प्रयुक्तियुक्त शक्ति का प्रतिनिधि है, उसे सफलतापूर्वक संभालना वे कभी नहीं सीख पाये।”

‘शासन-प्रणाली पर एक ही स्वार्थमय दृष्टि का निष्कर्ष ही गया था और वह अत्यन्त ही सीधे है, किन्तु तुरी तरह पाहू के एक सिद्धांत माध को लुप्त रहा था। उनकी धारणाओं के सामने लोकतान्त्रिक प्रक्रिया का एक चक्र पूरा हो गया

को मस्वीकार करने, और स्थानीय हितों के अधिकारों पर पुनः धारण करने में वे सर्वाधिक स्पष्ट रूप में अग्रसरगवाची हैं। कैंसाटन का उदाहरण हिंस्र राजनीतियों में पक्षधर भावस्थकताओं के हित में राष्ट्रवादी सिद्धान्तों के बलिदान की सामान्य प्रवृत्ति का सर्वाधिक नाटकीय उदाहरण है। धारण यहाँ डेनिश बैम्बटर की भी चर्चा कर लेनी चाहिए, क्योंकि वे शारीरिक नहीं थे। उनका राष्ट्रवादी सम्बन्धन धारण से ही म्यू-ईमसैच के व्यापार की सेवा में था। जब वे यह घोषणा करने लगे कि स्वतन्त्रता और संघ अविच्छिन्न है तो वे स्पष्टतः प्रसंगी दार्शनिक ब्रह्म से बच रहे थे, जिसे कैसाटन ने मनी पार की भी गानी— स्वतन्त्रता और संघ एक साथ सम्भव कैसे हैं ? इस प्रश्न का राजनीतिक हल भी उतना ही कठिन प्रतीत होता था जितना दार्शनिक हल। स्वतन्त्रता और राष्ट्रीय एकता दोनों में ही मात्सा बड़ी, लेकिन दोनों में संघर्ष भी बड़ा।

कबकि 'अमरीकी व्यवस्था राजनीतियों के द्वारा पतित होकर मुटबाद का रूप ले रही थी, राजनीतिक-अर्थशास्त्रियों ने इसे अधिक समतुल्यताक बौद्धिक विकास प्रदान किया। यह स्वाभाविक और हैमिस्टन की भावनाओं के अनुकूल था कि हिंस्रवाद का सर्वोत्तम रूप राजनीति के बजाय अर्थशास्त्र में सुल्ट हो। यह भी स्वाभाविक था कि इस प्रकार के राष्ट्रवाद का मुख्य केन्द्र 'पेन्सिलवेनिया में और उसके भास-पास हो। अमरीकी दार्शनिक राष्ट्रवाद की सर्वप्रथम और सर्वाधिक प्रभावकारी अभिव्यक्तियों में से एक डिक्साहेस्त्रिजा के बनीस और संघर्ष सचस्य—'वास्तु बौद्ध संबरसोल डाप हुई। उन्होंने '१८०८ में, जब अमरीकी व्यापार सबसे निरी हुई हासत में था 'सोस, सोस झाई परसोक्यूटेस्ट बाठ मो ?' (मॉस, सोस दू सुके सों सताठा है ?) घोषक से अंग्रेजी हस्तक्षेप की एक तीव्र आलोचना प्रकाशित की। उन्होंने पहले उचित किया कि अन्तरराष्ट्रीय कानून पर निर्भर रहना बेकार है।

'हम अमरीकी स्वतन्त्र राष्ट्रों की पंक्ति में पहली बार खड़े हुए हैं, ऐसे समय जब रस हो रहा है। हमारा यह विचार निश्चय है कि हमारे विवेक के

वा, और अन्ततः उन्होंने समस्या को उसी रूप में देखा जिस रूप में रैडक्लक और डॉन टेलर ने बहुत पहले ही देखा लिया था। उन्होंने अब समझ लिया कि अनुपम सुव्यक्त भास की भावना से परिचालित होते हैं और घाटी पर अनुपमों के हितों की समूह के बहुमत से निजी अवासीयता की भास करना एक ऐसी भास है जिसे मानवी प्रकृति पूरा नहीं कर सकती।" (वास्तु एम० फिस्टे, 'जोन सी० कैसाटन, मैसासिस्ट, १७८२-१८२८' इंडियानापोलिस १९४४, पृष्ठ २७२-२९१।)

अनुसार जो सही होगा वही करेंगे। संवर्परत उमम पक्ष बारी-बारी से हमारे कर्तव्य करते हैं। क्योंकि हम स्वयं राष्ट्रों के उस समाज में घोर और बिस्वरता के प्रतिरिक्त घोर कुछ नहीं लोभ पाते जिसके बारे में हर पक्ष अपनी दृष्टि के अनुसार कोपित करता है कि वह बड़ा समरस घोर रोचक है।

‘घर’ बिना विरोधानास के कहा जा सकता है कि अनधिकृत और परस्पर असहमत सम्पादकों द्वारा अन्तर्राष्ट्रीय प्रभावों और सम्बन्धों के बिना अनिश्चित संग्रह को ‘राष्ट्रों का कानून’ कहा जाता है, वह वास्तव में किसी भी राष्ट्र के लिए कानून नहीं है।

इस दृष्टि के निराधार उन्मुखात्त को ही संयुक्त राज्य अमरीका ने अपने विधि-शास्त्र को एक आधारसिद्ध बनाया है। मायू-वेड (इंग्लिस्टान) से प्राप्त एक अमूर्त निरासत के रूप में राष्ट्रों के कानून को आम कानून का एक अंग माना जाता है और संयुक्त राज्य तथा अविच्छिन्न अलग-अलग राज्यों की असासतों में इसे एक सर्वोच्च अधिकारयुक्त नियम का स्थान प्राप्त है।^१

इंगरसोस ने फिर कहा कि कानूनी वा सामरिक कार्यवाही पूर्ण व्यावहारिक उपाय नहीं है। इस कारण अमरीका को ‘सबसे अधिक स्वतन्त्र’ बनाने के लिए एक मुक्त-मुक्त आवश्यक है।^२ इस बीच मैथ्यू कैरी नामक एक उत्साहपूर्ण अमरीकी संरक्षणों विभागेतिष्ठता में ‘बी अमेरिकन मर्करी का सम्पादन कर रहे हैं। इस पत्रिका में मुख्यतः आर्थिक समस्याओं की चर्चा होती थी और इंग्लिस्टान का प्रत्यक्षमात्र होता था। अपनी पत्रिका के लेखों और अपने प्रकाशन-ग्रह से निकलने वाली पुस्तकों के प्रकृत-प्रकृतों से और उनके पुनः हेतु बरेडु अर्थशास्त्री बन गये। १८१४ में मैथ्यू कैरी ने ‘बी अमेरिकन ब्राड प्रकाशित को बिचमें उन्होंने १८१२ के युद्ध से उत्पन्न सभी युद्धों के बीच सहाय्य का एक व्यावहारिक आधार प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया। वे इंग्लिस्टान-विरोधी संरक्षणवाद के सर्वप्रमुख प्रवर्तक बन गये किन्तु सार्वजनिक निर्माण और आर्थिक

१ चार्ल्स बरेड इंगरसोस ए व्ही फोर्ड को राइट ए एच रांस, पावर एंड पॉलिटिबी फोर्ड को यूनाइटेड स्टेट्स फोर्ड अमेरिका’ (जिनावेतिष्ठता १००८), पृष्ठ १४ १९।

२ इंगरसोस ने बाद में अपने दृष्टिकोण को अर्थिक व्यापक रूप देकर उसमें सांस्कृतिक राष्ट्रवाद को भी सम्मिलित कर लिया। देखिए, उनके अग्रिम ‘बी इन्वन्चुएस फोर्ड अमेरिका फोर्ड बी माइण्ड’ (१८२१) कासेड बनों द्वारा सम्पादित अमेरिकन विज्ञानिक रिपोजिट १७०० १९०० (म्युवाक १८४६) में पुनः सुचित पृष्ठ २ १९।

प्रसार के द्विपक्षीय कार्यक्रम के विचार-वर्धन के रूप में उन्होंने 'हितों की समरसता' के एक रचनात्मक धार्मिक सिद्धान्त का भी प्रचार किया।^१ कैरी वर्मनी से निर्वासित प्रोटेस्टेंट चर्च के धारिण बनने, जिन्होंने १८२० में अमरीकी राष्ट्रवादीयों की प्रेरणा से और डॉनस कूरर की रचना 'बेल्जियम डॉन पोसिटिविस्ट एकांमि' (राजनीतिक धर्मशास्त्र पर भाष्य, १८२६) का अनुवाद करते हुए अपनी पुस्तक 'माइकलान्जेलो डॉन अमेरिकन पोसिटिविस्ट एकांमि' (अमरीकी राजनीतिक धर्मशास्त्र की कल्पना) प्रकाशित की। कूरर बेल्जियम के निजी मित्र रहे थे और अपने पूर्वकालिक वैश्वविद्यालयी वास के दिनों में उन्होंने कैरी विनिमिशनों का प्रोत्साहन देने के पक्ष में भाग्य विधे थे। उन्होंने संस्थापित धर्मशास्त्र की व्याख्या विदेशी व्यापार के विरुद्ध एक तरह के रूप में की थी। किन्तु दक्षिण कैरोलिना को इटाली जाने के बाद उनके विचार अधिक बेलिहारी हो गये और उन्होंने मुख्यतः ही बेलिहारी के प्रकृतिवादी सिद्धान्तों का सहारा लिया। निम्न का आलोचना से यह प्रकृत हा गया कि बेल्जियम और इंग्लैंड के समर्थकों के बीच मौखिक विचार प्रवाह भी प्रारम्भ थे।

राष्ट्रीय दृष्टि से द्विपक्षीय राष्ट्रवाद के सर्वाधिक रोचक व्याख्याता वास्तिमोर के एक कथित रैपिड रैपिड थे। उन्होंने १८२० में 'डॉनस डॉन पोसिटिविस्ट एकांमि' (राजनीतिक धर्मशास्त्र पर विचार) प्रकाशित की थी किन्ती अमरीकी राष्ट्र इस विषय पर शिक्षा गया पहला व्यक्तिगत निबन्ध था। इस रचना के बाद संस्करण निकले। चौथा संस्करण एक संशोधित, राष्ट्रीय पाठ था, जिसमें से सर्वाधिक रोचक धार्मिक टिप्पणियों का प्रकाशन विनाश दिया गया था। रैपिड ने आत्म विमय की रचना 'बेल्जियम डॉन बेल्जियम' की आधारभूत मान्यताओं की सीधे आलोचना करने के अतिरिक्त एक ऐसा उपयोगितावादी धर्मशास्त्र विकसित किया कि अन्तर्गत बेल्जियम स्टुडेंट्स मिस अपने नीतिशास्त्र को धार्य बना कर अपने

१ "कैरी ने संयुक्त राज्य में बेलिहारी समुदायों की सीमाओं को समझ लिया। वे चाहते थे कि अमरीका सारथी से वैश्वीय की ओर बढ़े। वे अमरीका के युवकों के लिए अन्तर्गत धर्मों की संस्था कई गुना बढ़ाना चाहते थे। केवल ऐसे प्रोग्राम और वैश्वीय समाज में ही स्वतन्त्र व्यक्ति का जीवनान्तरिक प्रारम्भ शून्य हो सकता था। राष्ट्र को राजनीतिक के साथ-साथ धार्मिक दृष्टि से भी स्वतन्त्र होना चाहिए। अब तक ऐसी स्वतन्त्रता यथार्थ नहीं हो जाती तब तक अमरीकी धर्म को स्वतन्त्र समुदाय नहीं कह सकते।" (राल्फ हेनरी पियर्सन, बी डीक माइकल अमेरिकन डेमोक्रेटिक डॉन (न्यूयार्क १९६०, पृष्ठ ८३))

अर्थशास्त्र तक से आते तो धायर वैसा ही परिणाम होता।^१ जिसे विप्लवों के नामों का 'व्याख्या' बड़ा जाने लगा है, रेमॉन्ड की रचना अब एक उत्तम पार्थक्य अर्थशास्त्र प्रदान करती है। रेमॉन्ड की दृष्टि में राजनीतिक अर्थशास्त्र पूर्णतम अर्थ में एक वैदिक विज्ञान है और राष्ट्रीय वन सम्पत्ती का उपाय उचित विषय है। राष्ट्रीय वन, वैयक्तिक वन से पूर्णतः भिन्न है, क्योंकि राष्ट्र 'एक अलग और अभिमान' इकाई है और उसका वन उसके नागरिकों के वन का बड़का भाग नहीं है। व्यक्ति का वन या निजी अर्थ-व्यवस्था 'धायर का' ऐसा उपयोग है जिससे निजी वन का अधिकतम भाग उपलब्ध हो। यह सम्पत्ति का रूप है और बूँक सम्पत्तियों का विनिमय हो सकता है इस कारण एक-दूसरे के सम्पर्क में उनका 'सुख' (विनिमय सुख) माया जाता है। राष्ट्र का सामूहिक वन सम्पत्ति नहीं है और उसका कोई मापन योग्य सुख नहीं है। 'मिलकियिता' के द्वारा उसे संश्लेष नहीं किया जा सकता। वह ऐसा वन है जो परिदृश्य ही या जिसका उपयोग हो। वह जीवन की 'आवश्यकताएँ' और आराम प्राप्त करने की' लोगों की सामूहिक 'आवृत्ति' है। इन आवश्यकताओं और आरामों का उचित धारण है। उनका 'कारण' या उन्हें प्राप्त करने की समस्त उद्योग का अर्थ है। अर्थ उत्पादन केवल वहीं तक चल है जहाँ तक उसका उपयोग हो। एक प्रकार का अर्थ ऐसा है जो केवल प्रत्यक्ष रूप में उत्पादक है, क्योंकि उसके फल तत्काल उपभोग्य नहीं होते। ऐसा रेमॉन्ड के अर्थों में 'स्वामी' या 'अभावकारी' अर्थ, सामूहिक अर्थों में विद्यमान महत्वपूर्ण होता है। लोग और ऐश्वर्य जीवन की आवश्यकताओं और आरामों के समान विवरण में बाँटा है।

“उद्योग में निजी अर्थ-व्यवस्था एक ओर सोम तथा कृषि और दूसरी ओर ऐश्वर्य तथा विप्लवकर्तृके की बीज की सुधि पर स्थित है। अगर कोई मनुष्य इन दोनों पराकाष्ठाओं से बचकर असे तो वह अर्थशास्त्र के कठोरतम नियमों का अनुसरण किये बिना अपनी आय के अन्तर्गत उचित अर्थ प्राप्त कर सकता है।

'जनियों की इच्छा' मात्र रचना चाहिए कि सारी सम्पत्ति का स्वामी होने के कारण ज़रूरों के अर्थ के सारे धार्मिक उदाहरण का उपयोग करना उचित

१ अमरीकी वेल्थ के अमरीकी सिविल वॉल में रेमॉन्ड की रचना का असाहसपूर्वक स्वागत किया और अर्थशास्त्रियों का ध्यान उसकी ओर आकर्षित किया किन्तु उन्हें सफलता नहीं मिली।

अनिवार्य कर्तव्य है। अपनी सम्पत्ति पर उनके अधिकार की यह शर्त है, या होनी चाहिए और यह शर्त उनके पास में ही है।

‘अनियों को या तो इस रीति से गरीबों को सहाय देना होगा या फिर कंगारों के रूप में। जब सारी सम्पत्ति समाज के एक भंग की है, तो स्वभावतः बरती का साथ उत्पादन भी सर्वप्रथम उन्हीं का होगा और समाज का जो भंग सम्पत्तिविहीन है, अगर वह अपने धन से जीवन को प्रावश्यकताएँ नहीं प्राप्त कर सकता तो फिर वह या तो भूखों मरेगा या शान के सहारे जियेगा। सभी लोगों को खेती में रोजगार नहीं मिल सकता और विनिर्माणों के उत्पादन का अगर उपभोग नहीं होता तो उनका उत्पादन बेकार है, क्योंकि अपने-आप में जीवन-रक्षा की क्षमता उनमें नहीं है। जिनके पास जीवन की सारी प्रावश्यकताएँ हैं अगर वे उनमें से कुछ का विनिर्माण गरीबों के धन के उत्पादन के साथ नहीं करते तो उन्हें इन गरीबों को बिना धन के ही पामना हो जिसपर सभी लोगों के प्राचरण का पक्ष अपने समाज के लिए मुझमरी हो ; मिताचार नहीं कहा जा सकता। अगर यह मिताचार है, तो मिताचार सद्यः होने के बजाय एक वृष्टि दोष है।

‘प्रकृति ने मनुष्य के हृदय में सुख की इच्छा उत्पन्न की और धन को उसके शक्ति प्रदान की या दूँ नहीं कि उसे सुख प्राप्ति का एक साधन बनाया तो इसी इरादे से कि इस उद्देश्य के लिए उसका उपभोग हो। परत धन की सार्थकता सुख या धानम्ब उपभोग करने में है। लेकिन हर धन्य वस्तु की भाँति इसके दुरुपयोग की सम्भावना है। और जब भी इसका उपयोग तिर्योप धानम्ब उत्पन्न करने के लिए नहीं होता तो इसका दुरुपयोग ही होता है। और जब भी इसका उपयोग धनम भीषतापूर्ण और स्वार्थपूर्ण मनोवैशों की दृष्टि के लिए किया जाता है, तो इनेया इसका दुरुपयोग ही होता है।

अतः सम्पत्ति का अधिकार एक परम्परागत अधिकार है और राष्ट्र सम्पत्ति पर कोई ऐसा अधिकार प्रदान नहीं करता या अनहित के विच्छ हो। सम्पत्ति पर किसी एक व्यक्ति का अधिकार अन्य किसी व्यक्ति या व्यक्तियों के अधिकार से जिनकी संख्या सम्पूर्ण से कम हो अधिक ऊँचा हो सकता है, किन्तु सम्पूर्ण के अधिकार से ऊँचा नहीं हो सकता क्योंकि सम्पूर्ण के अधिकार में स्वयं व्यक्ति का और अन्य सभी लोगों का अधिकार शामिल है। अतस्वरूप राष्ट्र को अधिकार है कि सार्वजनिक सड़कें या विद्युत्-विद्यया बनाने के लिए, या अनहित अधिकार है कि सार्वजनिक सड़कें या विद्युत्-विद्यया बनाने के लिए, या अनहित अधिकार है कि पत्रवित्त में प्राचरणक किसी भी रीति से कर लपाने और बहुत करे। अगर को यह भी अधिकार है कि किसी व्यक्ति को अपनी सम्पत्ति

निदेशियों के साथ बैठने से या उनसे अपनी इच्छानुसार वस्तुएँ खरीदने से रोक दे। सरकार को स्पष्ट और पुरा अधिकार है कि अनिष्ट में मान्यक निगम सम्पत्ति या व्यापार के सम्बन्ध में बनाये।

“यद्यपि शुल्क-व्यवस्था या संरक्षण-शुल्क सम्बन्धी हर प्रश्न ‘अधिकार का प्रश्न न होकर भावस्वकता का प्रश्न होगा।”

रेमॉन्ड का उद्योगोपनितावार स्पष्टतः आर्थिक लोकतन्त्र की ओर उन्मुख था। उन्हें इसकी विशेष चिन्ता थी कि हर पीढ़ी के साथ न्याय हो और उन्होंने उत्तराधिकार के नियमन की भावस्वकता पर जोर दिया, ताकि राष्ट्रीय धन के रूप में निचला उपभोग होना चाहिए, उसका निजी पूंजी के रूप में ‘संचय’ रोकना या सके।

‘सरकार धन्ये बढ़रिये की तरह होनी चाहिए, जो अपने रेवड़ के दुर्बल और निःशक्त पशुओं को सहाय और पोषण देता है जब तक उनमें बलवानों का सामना करने के लिए पर्याप्त शक्ति नहीं आ जाती। और ऐसा नहीं होने देता कि बलवान उन्हें कुचल डाले और दबा दे। किन्तु समाज में सबस से नहीं होते जिन्हें प्रकृति सबसे बनाती है, बल्कि वे होते हैं जो विद्यालय बन एकत्रित करके या उत्तराधिकार में पाकर बनावटी रीति से सबल बनते हैं। और सामंतीर पर सरकार का साथ ध्यान और सारी बेह-मान इन्हीं लोगों को प्राप्त होती है। ये अपने को ही राष्ट्र कहते हैं। और सरकारें सामंतीर पर ऐसे ठोके निकालने में लगी रहती हैं जिनसे मनुष्यों में विद्यमान अधिकारों की प्राकृतिक समानता क्रमशः नष्ट रहती बरन् जिनों के धन में और वृद्धि होगे से इन अधिकारों की असमानता और बढ़ती है। वे यह मान लेती हैं, या मानने का विद्याया करती हैं कि जिनों का धन बढ़ा कर वे राष्ट्र का धन बढ़ा रही हैं, जैसे लगी लोग ही समूचा राष्ट्र हों। ऐसी अर्थवादपो से (जैसा सुन्दे विश्वास है कि वे धाने सिद्ध कर चुका) अनिर्धार्य ही नयीवी न्यायी और राष्ट्रीय निपति उत्पन्न होती है।

जैसा मैंने पहले कहा है, आसन का महान् अर्थ यह होना चाहिए कि मनुष्यों के बीच अधिक की प्राकृतिक असमानता की संवृति में अधिकारों और सम्पत्ति की समानता जहाँ तक सम्भव हो कल्पित रहे। इच्छित समानता का उत्तराधिकार, अनुक्रम-बन्धन और परिधीमा के अनुरूप और अग्य सभी ऐसे कानून जो धन को संचित करते और विविष्ट परिवारों में उसे बँटाने रहते हैं उस सिद्धान्त का प्रत्यक्ष उत्तराधिकार करते हैं।”

१ डेनिएल रेमॉन्ड ‘बोर्ड्स ऑन पोलिटिकल एकोनमी’ (बास्टिमीर, १८२०) पृष्ठ २१९—२२१ ३५०।

२ वही पृष्ठ २३१-२३२।

यद्यपि स्पष्टतः यह आर्थिक लोकतन्त्र का एक दर्शन है, किन्तु राजनीतिक लोकतन्त्र इसका आवश्यक अंग नहीं। 'हमारे जैसे लोकप्रिय शासन' के सम्बन्ध में जिन लोगों की आसोकारें रैमोंड के मन में भी थीं।

"यै मानना है कि हमारे जैसे शासन ऐसे उदार और प्रबुद्ध सिद्धान्तों के यह आधार पर नहीं बसाया जा सकता और इसकी कोई धारणा नहीं कि अन्य किसी प्रकार का शासन राष्ट्रीय समृद्धि और जन की प्रतिबुद्धि के लिए अधिक उपयुक्त होगा। सोच हमें ऐसा अपने तात्कालिक कर्तव्यों को देखते हैं और कुछ बलों का शासन पर हमें ऐसा प्रभाव होगा।

"अपने जैसे लोकप्रिय शासन के सम्बन्ध में हम भयभीत आसोकार के साथ यह पूछ सकते हैं कि राजनीतिक प्रतिभा और विधि-निर्माण सम्बन्धी ज्ञान सभ्यता की शक्ति और अरिष्ट के अधिकार की उस विद्याम मात्रा को हम कहाँ पायेंगे जो इसे स्फूर्तिमय और सामर्थ्यक अंग से बनाने के लिए आवश्यक होंगी?"

फिर श्री, उन्होंने वैधर्मिक पुराण स्वर में, जिसकी भावना उन्हें और उनके सभी राष्ट्रवादियों में बड़ी बहरी थी यह भी कहा—

"शासन-निर्माण और राजनीतिक सर्वथाका का ज्ञान प्राप्त करने के लिए, हमारा देश इस बरतों पर सर्वोत्तम मजबूत प्रस्तुत करता है। यहाँ देखने योग्य विद्ये का सजते हैं। यहाँ हम प्रकृति के सिद्धान्तों को अपने शुद्धतम रूप में आकाश देख सकते हैं। और यहाँ स्वतन्त्रता और समानता की उस भावना को जीवित रखना है, जिसका सारे संसार में फैलना और पृथ्वी पर सभी राष्ट्रों को ज्योता और जीवन प्रदान करना अभी शेष है।"

यह ध्यान देने योग्य है कि रैमोंड पूँजी और उदार की सार्वजनिक उपरोधिता के सजिक कमल नहीं थे। बैंक-आपार को वे मुक्त-औद्योगिक समुहोपन मानते थे और हीमिस्त्र द्वारा सार्वजनिक श्रम के निधिकरण के बारे में उन्होंने कहा—

"यह युवा के परिचररण को बढ़ावा देना और उद्योग तथा उद्यम में सहायक होता है। १७६० में हमारे सार्वजनिक श्रम का निधिकरण राष्ट्रीय जन की प्रतिबुद्धि में ऐसे कार्यों की उपरोधिता का एक स्वरणीय उदाहरण है।

"इस कार्य को न्यायपूर्वकता के अर्थ में यद्ये विना, जिसने उस समय जनता को उरोलित किया था, आज यह स्वीकार करना पड़ेगा कि राष्ट्र के जन पर इसका अत्यधिक सामर्थ्यक प्रभाव पड़ा। इसके राष्ट्र की वास्तविक सम्पत्ति में

१. यही शृष्ठ १८०-१८२।

२. यही, शृष्ठ ४६६।

निर्देशनों के साथ बचने से या उनसे अपनी इच्छानुसार वस्तुएँ खरीदने से रोक दे। सरकार को स्पष्ट और पूरा अधिकार है कि अनिष्ट में आमस्वक नियम सम्पत्ति या व्यापार के सम्बन्ध में बनाये।

“यद्यत् कुम्भ-पद्धति या संरक्षण-कुम्भ सम्बन्धी हर प्रश्न ‘अधिकार का प्रश्न न होकर ‘आवश्यकता का प्रश्न होगा।”

रेमोंट का उद्योग-योगितावाद स्पष्टतः प्राथमिक लोकतन्त्र की ओर उन्मुख था। उन्हें इसकी विशेष चिन्ता थी कि हर पीढ़ी के साथ न्याय हो और उन्होंने उत्तराधिकार के नियमन की आवश्यकता पर और दिया ताकि राष्ट्रीय बन के रूप में जिसका उपयोग होना चाहिए, उसका निबो पूँजी के रूप में ‘सञ्चय’ रोकना या सके।

‘सरकार अन्धे यद्दरिद्रे की तरह होनी चाहिए, जो अपने रेवड़ के दुर्बल और निःशक्त पशुओं को सहारा और पोषण देता है जब तक उनमें बलवानों का सामना करने के लिए पर्याप्त शक्ति नहीं आ जाती। और ऐसा नहीं होने देता कि बलवान उन्हें कुचल डाले और बचा दे। किन्तु समाज में सबस से नहीं होते किन्हीं प्रकृति सबल बनाती है, बल्कि वे होते हैं जो विज्ञान बन एकजित करके या उत्तराधिकार में पाकर, बनाबनी रीति से सबस बनते हैं। और धामतीर पर सरकार का साथ न्याय और साथ बेल-माल इन्हीं लोगों को प्राप्त होती है। वे अपने को ही राष्ट्र कहते हैं। और सरकारें धामतीर पर ऐसे तरीके निकलाने में लगी रहती हैं जिनसे मनुष्यों में विद्यमान अधिकारों की प्राकृतिक समानता काबज नहीं रहती बरन् बन्धियों के बन में और वृद्धि होने से इन अधिकारों की असमानता और बढ़ती है। वे यह मान लेती हैं या मानने का विद्याना करती हैं कि बन्धियों का बन बढ़ा कर वे राष्ट्र का बन बढ़ा रही हैं, जैसे बनी खोब ही समूचा राष्ट्र हों। ऐसी कार्यवाहियों से (जैसा सुभे निश्चात है कि मैं आने छिड़ कर हूँया) धमिचार्य ही गरीबी कमाती और राष्ट्रीय विपत्ति उत्पन्न होती है।

‘जैसा मैंने पहले कहा है, शासन का महान् भस्व यह होना चाहिए कि मनुष्यों के बीच शक्ति की प्राकृतिक असमानता की संरक्षि में अधिकारों और सम्पत्ति की समानता बड़ी तक सम्भव हो कायम रहे। उभैष्ठ सन्तान का उत्तराधिकार, धनुस्व-बन्धन और परिसीमा के कानून और धर्म्य सभी ऐसे कानून को बन को सञ्चित करते और विविष्ट परिवारों से इसे बनाये रखते हैं जब सिद्धान्त का प्रत्यक्ष उन्मूलन करते हैं।”

१ डेनिएल रेमोंट ‘बौद्ध धर्म पोलिटिकल एक्शनरी’ (बास्तिनोर, १८९०), पृष्ठ २१६—२२१, २३०।

२ वही पृष्ठ २३१-२३२।

यद्यपि स्पष्टतः यह धार्मिक लोकतन्त्र का एक दर्शन है, किन्तु राजनीतिक लोकतन्त्र इसका धारक्यक धर्म नहीं। 'हमारे जैसे लोकप्रिय शासन' के सम्बन्ध में ह्विट सोमों की धारणाएँ रेमॉन्ड के मन में भी थीं।

'मेरे जानता हूँ कि हमारे जैसे शासन ऐसे उदार और प्रबुद्ध सिद्धान्तों के यह धारणा पर नहीं बसाया जा सकता और इसकी कोई धारणा नहीं कि धर्म्य किरी प्रकार का शासन राष्ट्रीय समृद्धि और जन की धर्मियुद्धि के लिए धार्मिक उपयुक्त होगा। लोग हमेशा अपने तात्कालिक हितों को देखते हैं और कुछ क्यों का शासन पर हमेशा अनुचित प्रभाव होगा।

अपने जैसे लोकप्रिय शासन के सम्बन्ध में हम मय बैठी धारणा के साथ यह पूछ सकते हैं कि राजनीतिक प्रतिभा और विधि-निर्माण सम्बन्धी ज्ञान समझने की शक्ति और चरित्र के धर्मिकार की उस विश्वास माना को हम कहाँ पायेंगे जो इसे स्फूर्तिमय और सामर्थ्यक रंग से बलाने के लिए धारक्यक होंगी? १

फिर भी उन्होंने ऐधमक्ति पूर्ण स्वर में जिसकी मानता उनमें और उनके धार्मिक राष्ट्रधारियों में बड़ी बहरी की यह भी कहा—
'शासन-निर्माण और राजनीतिक धर्मधारा का ज्ञान प्राप्त करने के लिए, हमारा बैध इस बरती पर सर्वोत्तम मन्त्र प्रस्तुत करता है। यहाँ बैधटने के लिए किसे का सकते हैं। वहाँ हम प्रकृति के सिद्धान्तों को अपने शुद्धतम रूप में साधन देख सकते हैं। और यहाँ स्वतन्त्रता और समानता की उस मानता को जीवित रचना है, जिसका सारे संसार में कैलता और पृथ्वी पर सभी राष्ट्रों को ज्य्या और बीकन प्रदान करना सभी दीप है। २

यह ध्यान देने योग्य है कि रेमॉन्ड तुनी और उदार की धार्मिक उपयोगिता के धार्मिक धायन नहीं थे। बैक-ध्यापार की वे मूलतः धौधौपिक समुदीपन मानते थे और इतिहास द्वारा धार्मिक श्रमण के निधिकरण के बारे में उन्होंने कहा—

'यह मुझ के परिसंवरण को बड़ाबा बैठा और उद्योग तथा उद्यम में सहायक होता है। १७६ में हमारे धार्मिक श्रमण का निधिकरण राष्ट्रीय धर्म की धर्मियुद्धि में ऐसे धायों की उपयोगिता का एक स्वरलीय उदाहरण है।

'इस धर्म की ध्यामपूर्णता के प्रकल में मये बिना जितने उद्य समय बनता जो उद्येनित किया जा मान यह स्वीकार करना पड़ेगा कि राष्ट्र के जन पर इसका धार्मिक सामर्थ्यक प्रभाव पड़ा। इसके राष्ट्र की वास्तविक धर्मियुद्धि में

१. वही पृष्ठ १८-१८२।

२. वही पृष्ठ ४६६।

तो गया कुछ नहीं बुझा किन्तु उद्योग धोर उद्यम को देखते उद्दीपन मिला । बहस के लिए, यह माना जा सकता है, जैसा इसके विरोधियों ने उस समय कहा था कि यह कार्य अश्यामपूर्ण या धोर इनके समाज के एक धर्म से जन से कर बूझने धर्म को दे दिया । किन्तु इतना मान लेते से राष्ट्रीय धन की प्रतिबुद्धि में इस कार्यवाही की उपयोगिता पर कोई अस्तर नहीं पड़ता । यह बात बुर्जाम्पूर्ण है पसचा नहीं इसका फैसला करने को देखता मैं नहीं करूँगा लेकिन यह सच है कि राष्ट्रीय धन की प्रतिबुद्धि में किसी कार्यविधेय की उपयोगिता हमेशा उसकी श्यामपूर्णता पर आधारित नहीं होती ।^१

यह स्वीकार करते हुए कि पुँजीवाद में कमी-कमी 'सार्वजनिक उपयोगिता' (श्याम नहीं) का सुण हाता है, वेमार्क ने बैंकों को सब निष्ठाकर निश्चित रूप में निजी नियम' माना बिनके हिस्सेदारों के हित धामधोर पर धार्वजनिक हित के अनुकूल नहीं होते ।

'धन' हर बिल-नियम प्रत्यक्षतः राष्ट्रीय धन के लिए हानिकारक हाता है धोर बिनके पास धन नहीं है, उन्हें उनको ईर्ष्या धोर सन्देश की दृष्टि से देखना चाहिए । वे शक्ति के बनावटी मन्त्र है धोर उन्हें यही मानना चाहिए, बिनका प्रयोग बनी लोप धपनी पहने से ही बहुत अधिक उच्चति को धोर बढ़ाने के लिए करते हैं । इनका सक्य मनुष्य को उस प्राकृतिक समानता को नष्ट करता है जो ईश्वर-प्रवच है धोर जिसे नष्ट करने में अपना शक्ति सगाने का भी धासन को अधिकार नहीं है । ऐसी संस्थाओं की प्रकृति होती है कि अश्याम बेसी स्थिति हो सम्पत्ति का उच्चसे अधिक असमान विभाजन करे धोर मनुष्यों में अधिक असमानता उत्पन्न करे । जैसा पहले दिखाया जा चुका है, इसका प्राबन्धक परिणाम समाज के धेय धर्म के लिए गुरीबी कंबाली धोर कष्ट होते हैं । इन संस्थाओं के हिस्से की रकम का राष्ट्रीय समृद्धि पर उनके प्रभाव के साथ बड़ी अनुपात होता है जो किसी राष्ट्रीय श्रेष्ठ का ।^२

धपनी पुस्तक के दूसरे संस्करण (१८२१) में उन्होंने बैंक व्यापार की उपयोगिता के सम्बन्ध में कई पैराग्राफ बोड़े किन्तु एक पैराग्राफ ऐसा भी बोड़ा जिससे दृष्टि मिलता है कि उन्होंने पुँजीवाद के सुतरों को धामधोर पर धोर हानिस्तन के धार्वजनिक बिल के सुतरों को विशेष रूप में धबिकामिक धमध्या ।

'राष्ट्रीय बैंक सम्बन्धी धपनी रपट में हैमिन्टन ने धाडम स्मिथ के सिद्धान्त को धपनाया धोर निस्त्यन्देश मटक पड़े । उन्होंने यह मान लिया कि निजी धोर

१ बही, पृष्ठ १०४ १०५ ।

२ बही पृष्ठ ४२६ ।

सार्वजनिक जन एक ही है और यह कि निजी साम सार्वजनिक साम है।
 प्लम्बकम ने इस नतीजे पर पहुँचे कि जिन लोगों के पास धन है, वे अगर उसे
 हमेशा व्याज पर दिये रह सकें और जितना धन उनके पास हो उसका दो या तीन
 गुना सभार से सकें ता इससे राष्ट्र को साम होगा। किन्तु ऐसा मान लेना एक
 मौलिक भ्रम है कि वातु-मुद्रा का स्थान पर कामज को मुद्रा से माने से किसी
 बेश श्री सक्रिय या उत्पादक पूँजी बढ़ाई जा सकती है। और यह मानना भी बड़ी
 भारी गलती है कि वैयक्तिक साम हमेशा सार्वजनिक साम होता है।^१

यद्यपि धामतीर पर वे संरक्षणकारी थे किन्तु वे हमेशा ऊँची मुन्ध-बट्टों के
 पक्ष में नहीं थे। उन्होंने १८२८ के धुन्ध की एक विस्तृत आलोचना न्यू-इंग्लैण्ड
 के व्यापारियों के हित में लिखी थी उसके विरुद्ध थे। धामतीर पर रमौण्ड एक
 स्वतन्त्र नैतिकतावादी थे और उनका राजनीतिक धर्मशास्त्र उनके राजनीतिक
 मतों की अपेक्षा उनके नैतिक धर्मन को धर्मव्यक्ति था। उन्हें न केवल बनवा
 के सामूहिक हित थी, बरन् उनके वैयक्तिक कल्याण की भी बास्तविक चिन्ता
 थी। उन्होंने धार्मिक और नैतिक दोनों ही दृष्टियों से गुलामी की धारणपूर्ण
 भर्त्सना की। सम्पन्न लोगों द्वारा पूँजी के रूप में 'वितरित' धन को परिचरारण
 का उपभाग से बाहर निकाल लेने को वे राष्ट्रीय हून और गरीबी फैलाना मानते
 थे, क्योंकि वे धन को बचत या वितर्ययिता के सम्पर्क में नहीं (वे इसे 'लोन'
 कहते थे) मुक्त या मानवशासक उपभोग के रूप में देते थे। 'वित्त-निधियों
 और धरोहरों द्वारा 'विरत' वे व्यापार पर एकाधिकार' की बुराहियों की काट के धम
 में वे सार्वजनिक एकाधिकार की वृद्धि और निवन्धन के पक्ष में थे।

यद्यपि जिन राष्ट्रवाद को अपनी सर्वाधिक पूर्ण धार्मिक धर्मव्यक्ति रमौण्ड
 के राजनीतिक धर्मशास्त्र (पोलिटिकल एथॉनमी) में मिली किन्तु धर्मशास्त्र के
 प्राथमिक पक्ष को मैन्सू कैरी के पुन हेमरी धी कैरी की देन धर्मिक ओस थी।
 उनकी बहुतरंगक रचनाएँ, डेनिएस बैम्बटर से लेकर होरेम पीब्ली तक संरक्षणकारी
 राजनीतियों के लिए धात-वाक्य के समान बन गयीं। कैरियन कैरी की विचार
 व्यवस्था के धार्मिक आधार जिन धान्योवन के साथ उठने लगे हुए नहीं थे,
 जितने रमौण्ड की विचार-व्यवस्था के, और वे धातव सिमन और संस्थापित
 धर्मव्यक्तियों से उठने गवाहा हुए भी नहीं जाते थे। कैरी वस्तु-निष्ठावादी^२

१ डेनिएस रमौण्ड 'एसेमेन्स ध.क. जोलिटिकल एथॉनमी' दूसरा
 संस्करण (ब्रिटिशोर, १८२६), अंत हो, पृष्ठ २३६।

२ घोषदे कॉम्पे द्वारा प्रतिपादित धार्मिक सिद्धान्त को केवल निवन्धन
 तन्वी और बर्बैतल धान्य विवाही को ही स्वीकार करना है।—अनु०

(पात्रिटिविरम) से धार्मिक प्रभावित थे। वे संस्थापित धर्मशास्त्र को 'सामाजिक विज्ञान' का तत्त्व-मीमांसा-स्रोत मानते थे और सामाजिक विज्ञान की एकता सम्बन्धी अपनी स्थापना को उन्होंने प्राकृतिक नियम की एकता सम्बन्धी बस्तु-निष्ठावाद के सामान्य विश्वास पर आधारित करने की चेष्टा की। प्राकृतिक नियम की एकता का धर्म या मनुष्य की एकता और कैरी ने 'धार्मिक मनुष्य' और नैतिक मनुष्य के तत्त्वमीमांसारमक समुर्लक्षण की प्रभावशाली धारणा की। मनुष्य एक जोड़ित व्यक्ति है, जिसका धर्म पूर्वी नैतिकता नियम सब 'प्रकृति पर उसके स्वामित्व के सहयोगी भोजार है। सामाजिक नियम प्रकृति के नियम हैं और प्रकृति का धर्म कैरी के लिए बहुत कुछ बड़ी या जो हर्बर्ट स्पेंसर के लिए विशिष्टीकरण या वैयक्तिकरण की प्रतिया। क्रिस्तु स्पेंसर के विपरीत कैरी सम्बद्धता को ऐसी प्रगति का मुख्य साधन मानते थे। राष्ट्र मुक्त राजनीतिक गठन नहीं होता बल्कि धर्म-विभाजन का एक संकलन होता है। राष्ट्रीय संकलन प्रकृति का एक रूप है, क्योंकि वह 'व्यापार' को 'वाणिज्य' में व्यवस्था हीन या सुक्त विनियम को उत्तरदायित्व की एक विकेंद्रित व्यवस्था में परिवर्तित करता है जिसमें एक सम्पूर्ण धारम निर्मा इकाई में हर स्वत्व का योग होता है। कैरी धर्मशास्त्र को विद्यासतम पैमाने पर 'व्यापार' मानते थे धार्मिक केन्द्रित धारमकता मानते थे और धार्मिक धारमशास्त्रवाद को वे पूर्णतः प्रकृति का प्रतिपक्षी मानते थे क्योंकि वह व्यवस्थित शोषण होता है जबकि एक सचमुच राष्ट्रीय धर्मतन्त्र का रूप विशेषता के द्वारा पारस्परिक सहायता का होता है। इसी प्रकार राजनीतिक लोकतन्त्र को वे स्वसाधन या 'सामाजिक विज्ञान' की दिशा में सामान्य प्रगति का केवल एक पक्ष मानते थे। उन नियमों की खोज और प्रयोग को अपनी लिए उच्चतम वैयक्तिकता और सम्बन्ध की अधिकतम शक्ति प्राप्त करने के प्रयास में मनुष्य का परिचासन करते हैं।^१

क्रिस्तु कैरी केवल दार्शनिक सिद्धान्तों का निरूपण करने वाले ही नहीं थे। वे राष्ट्रवाद के एक उच्च प्रचारक थे। 'धमरीकी व्यवस्था' की उनकी व्याख्या के पीछे जो धारमिक धारम और नैतिक ईमानदारी की सचे व्यक्त करने के लिए क्रिती भी दर्शन से व्यापार व्यक्त होगा कि हम उनके मन्देश का एक नमूना देखें।

संसार के समस्त को व्यवस्थाएँ हैं। एक व्यापार और बातायात में लगे हुए लोगों और पूर्वी के अनुपात को बढ़ाना चाहती है और इसलिए व्यापार क

१ हनरी सी० कैरी 'प्रिन्सिपल ऑफ़ लोयल सायन्स' धर्मस्ट टीस्यूक की पुस्तक पापनिर्णय ऑफ़ धर्मैरिजन एक्सनमिक बॉइ इन दी नाइटीन्स डेन्बुरी (न्यूयार्क, १९१६) में उद्धृत पृष्ठ ३८।

बस्तुओं के उत्पादन में समेत हुए मनुष्यता कम करना चाहती है, जिससे सभी के समान साम 'धनसम्येक' कम होमा । दूसरी व्यवस्था उत्पादन कार्य के मनुष्यता को बढ़ाना और व्यापार व यातायात के मनुष्यता को घटाना चाहती है, जिससे सभी को लाभ होमा मजदूरों को अधिक वेतन मिलेमा और मातृक को अपनी पुत्री पर अधिक लाभ । एक व्यवस्था व्यापार की 'असम' स्वतन्त्रता को काममें रखना चाहती है, जो संरक्षण के सिद्धान्त से इनकार करती है, लेकिन राजस्व कुम्हों के द्वारा संरक्षण देती है । दूसरी 'सम' स्वतन्त्र व्यापार के क्षेत्र को बढ़ाने के लिए सबेमा शेष-रहित संरक्षण स्थापित करना चाहती है, जिसमें याद में व्यक्ति और समुदाय शामिल होते जायेंगे और अन्ततः 'गुनीकर समाप्त हो जायेंगे । एक व्यवस्था ऐसे ऐतिहासिक इलाकों पर कब्जा करने के लिए मनुष्यों को बेचना चाहती है, जिन पर कूटनीति वा युद्ध के द्वारा अधिकार किया गया है । दूसरी सारी जमीन पर कसने के लिए सार्विक अधिकारों का साकार उस जमीन के मूल्य को बहुत अधिक बढ़ाना चाहती है । एक व्यवस्था व्यक्तिगत और प्रावस्थाओं को बढ़ाना चाहती है, दूसरी उसे काममें रखने की शक्ति को । एक चाहती है कि 'हिन्दू' को कुछ काम न मिले और शेष संसार की फिर कर उसी के स्तर पर आ जाय । दूसरी सारे संसार के लोगों का स्तर उठा कर हमारे स्तर तक लाना चाहती है । एक की दृष्टि कर्नाली, मसिमा याबादी के विकास और अयसीपन की है । दूसरी की दृष्टि जन आरण्य, बुद्धि, तथा भ्रम और सम्भता के क्षेत्र को बढ़ाने की है । एक सार्विक युद्ध की ओर देखती है, दूसरी सार्विक शांति की ओर । एक ईगलित्वानी व्यवस्था है, दूसरी को हम सब के साथ समरीकी व्यवस्था कह सकते हैं क्योंकि सब एक निरूपित व्यवस्थाओं में एकमात्र यही देखी है, जिसमें सारे संसार के लोगों की दशा को समत कराने और समानता के स्तर पर लाने की प्रवृत्ति है ।

इस प्रकार राज्य धर्मरीका के लोगों का यही सच्चा मिशन है ।

'दोसे साम्राज्य की स्थापना—बहु शामिल करना कि संसार के लोगों के बीच, जाहे वे शक्तिवर हों, विनिर्माता हों वा व्यापारी हों की पूर्ण समरसता है और यह कि अधिकारों का कुछ और उद्देश्यों की साथ इस महानतम धर्मरीका का पालन करने से ही बड़ेनी कि 'दूसरों के साथ बड़ी करो जो तुम चाहते हो कि दूसरे तुम्हारे साथ करें'—इस मिशन का लक्ष्य है और यही इसका परिणाम होमा ।"^१

१ हिन्दूस्तानी—धनु० ।

२ हुनपी सी कैरी 'की द्वाराजलो थॉड इन्टेरेस्ट्स, देविक्लवरेल, मैनुवेवरेरिंग देग कर्मागतल' दूसरा संस्करण (गुवाक, १८५६) पृष्ठ २२८-२२९ ।

कैरी के सामाजिक विज्ञान के दर्शन में जिन लोगों को प्रेरणा दी उनके हार्बर्ट के प्रोफेसर प्रसिस बाबेन भी थे। उन्होंने समाचारण विज्ञान के साथ व्यवस्था-मीमांसा और तकशास्त्र के प्रतिरिक्त राजनीतिक धर्मशास्त्र पर भी एक प्रबन्ध लिखा। यद्यपि वे एक दार्शनिक थे किन्तु परम्परागत ज्ञान सिद्धान्तों के पुनर्निर्माण के प्रतिरिक्त उनका राजनीतिक धर्मशास्त्र दर्शन से पूर्णतया मुक्त है। उनकी रचना अमेरिकन पोलिटिकल एकाॅनमी (अमरीकी राजनीतिक धर्मशास्त्र) का अन्तिम पृष्ठ कैरी के इस सिद्धान्त का सारांश-सा लगता है कि 'प्रगति विशिष्टीकरण के द्वारा औद्योगीकरण को घोर से जाती है।

'विधि-निर्माण की सर्वोत्तम नीति यह है या किसी देश के प्राकृतिक ब्रह्मणों का सर्वाधिक प्रभावकारी रूप में विकास करे चाहे वे मानसिक हों या भौतिक। यान्त्रिक कोशक या आविष्कार बुद्धि को बेकार पड़ी रहने देना कम से कम उतना ही बड़ा अप्रसन्न है, जितना जलशक्ति को बिना बहिष्कृत्य बचावै यह जाने देना या खनिज तेल को भरती में ही रकें रहने देना या जहाँ कपास और अनाज बहुतायत से ही उपलब्ध है, जहाँ जंगल बने रहने देना। अगर लोगों का रोबदार मुख्य रूप में कृषि-कर्म का स्थूल भ्रम ही रहेगा तो कलाओं के कुशल-भ्रम का अधिक वेतन समाप्त करना पड़ेगा। और यह आर्थिक दृष्टि से उतना ही बुरा होगा जितना हमारी सर्वोत्तम भूमि को भेड़ों की चरपाइ बना देना या पशुओं को सबसे बढ़िया गेहूँ खिलाना। खेती के काम में असह-असह्य समे रहने के लिए, जिसमें अधिकार लोगों का काम ऐसा होगा कि किसी किरीटीपवासी की बुद्धि का भी पूरा उपयोग न हो सके, आबासी को विकास भ्र-भाष में फँसा देना न केवल मन-बुद्धि की दृष्टि से बल्कि मानवता के अधिक उच्च हितों के लिए भी बाधक होगा। नव्य-श्रान्त के जीवन की कठिनाइयों और सुखीबतों उस दिन के साथ जुड़ी हुई एक खबरदस्त दिवाल्य है, जो दोनों को निर्मूल्य ऐसी भूमि प्रदान करती है, जिसमें जीव छोड़ने होकर जगते हैं। यदि प्रतिभा और स्वभाव की धारों विभिन्नताओं को पूरा मोका देना आविष्कार बुद्धि का पोषण करना सभी कलाओं को पर्याप्त प्रोत्साहन देना चाहे वे मानसिक कलाएँ हों या ऐसी जिन्हें आमतौर पर ललित कलाएँ कहा जाता है, लोगों का केन्द्रित करना, या उनके अधिकतम सम्भव भाव को मानवीयता के प्रभावों और मानसिक संस्कार व सामाजिक सुधार के अधिक बहुमूल्य धारणों के अन्तर्गत आना जो केवल नहरों और बड़े कस्बों में ही उपलब्ध हो सकते हैं—ये ऐसे लक्ष्य हैं जो कम से कम उतना ही ध्यान देने योग्य हैं जितना यह प्रश्न कि लूटी कपड़ा हम सबसे सस्ता कहीं खरीद सकते हैं या कि हम स्वयं अपनी रेशों के लिए लोहा तैयार कर सकें इसके लिए हमें कितना आर्थिक बलिदान करना होगा। मैं नहीं समझ पाता कि हमारे बीचे

देश में, जो खेती, विद्यमान और लोगों के परस्पर सम्बन्ध के लिए बहुत अधिक सुविधाओं से समिपन्न रहा जा सकता है, हम बिना अपने विनिर्माण उद्योग को कम से कम और आधी घंटाखी तक संरक्षण मुक्त की थोड़ी बात प्रदान करेंगे, ऐसा किस प्रकार कर सकते हैं।^१

सामान्य जन्म

बेन्डरसनवादियों और राष्ट्रीय समुदायवादियों ने मिल कर लोकतन्त्र के सिद्धान्तिक औचित्य निमित्त कर दिया था। प्रतिक्रिया राज्यों में सम्पत्तिविहीन नागरिकों को मतधिकार प्राप्त करने के लिए कठिन संघर्ष करना पड़ा, जो अन्ततः उन्हें घंटाखी के तीसरे बसक में प्राप्त हो गया। किन्तु यह बात बहुत पहले से स्पष्ट थी कि लोक के सिद्धान्त के अनुसार हर नागरिक के पास सम्पत्ति होनी चाहिये,^२ और श्रम लोगों ने ईपनिस्तान और अमेरिका दोनों में ही जो लम्बोटा किया जिसके अनुसार सम्पत्तिविहीन लोगों की बढ़ती हुई संख्या प्रतिनिधि सरकार के नीतिक नागरिक अधिकार से बञ्चित थी, उसका स्पष्टतः राष्ट्रवादियों सिद्धान्त के अनुसार समर्थन नहीं किया जा सकता था, यद्यपि व्यवहार में उसे जब तक सम्भव था कायम रखा गया। हम, राष्ट्र के लोग' पर और देश के साथ-साथ श्रम लोगों द्वारा एक सक्रिय कार्यकारिणी की मांग, ऐडवु कैम्पन के ध्यान की स्वीकृति के लिए पुरातन थी। श्रम राष्ट्रवाद ने इसी के 'सामान्य संकल्प' का अमेरिकी प्रतिक्रिया भी प्रस्तुत किया था यद्यपि अमेरिका में इसी की इन स्थापना का तात्किक समर्थन जोरना कठिन है कि जनता का संकल्प हमेशा सही होता है।^३ किन्तु कैम्पन के समय। अमेरिकी राजनीतिक सिद्धान्त का यह एक स्वतन्त्र सूत्र बन गया।

१. एमिलियन ब्रिगेज 'अमेरिकन बोलिटिकल एजॉनरी' (न्यूयार्क १८९०), पृष्ठ ४६४-४६५।

२. डीरिगटन ने प्रजासिद्ध को परिभाषा ऐसे राज्य के रूप में की थी जिसमें 'सभी लोग भूस्वामी हों।

३. 'जनता की आवाज, ईश्वर की आवाज है', इस सिद्धान्त के निष्कर्षतम [मिंट एडवर्ड एबरेट के 'ओरेगन प्रांत की प्रारम्भिक रिबॉस्युलनरी बार', कोल्डार्ड, १६ अगस्त, १८८६।] के लिए, उनको 'ओरेगन एंड स्वीडिश', सीपा-नैक्साट (कोस्टन, १८९६) पृष्ठ ६७।

कि जनता की इच्छा ही प्रभु है। केवल प्रभु को शिक्षित करना वा मैडिसन के शब्दों में जनमत को प्रबुद्ध करना ही सैय था।

राजनीतिक लोकतन्त्र की स्थापना में धारणा से अधिक धम का हाथ था। जेम्स फेलिगोर कूपर ने व्याप्त धारणा को प्रकट किया।

“अमरीकियों की धारणा में मनुज धीरे-धीरे यह समझता है कि सिद्धान्त भी, जिसमें धार्मिक-सोकात्मिक होते जा रहे हैं। हम अच्छी तरह समझते हैं कि कुछ हजार बिजारे हुए व्यक्तियों के बोट इसकी समृद्धि या नीति पर कोई बड़ा या दीर्घकालीन प्रभाव नहीं डाल सकते, किन्तु बलिष्ठ रहने पर उनका असतोष बड़ी शक्ति देता कर सकता है।”^१

संस्थापित गणतन्त्रवाद से हट कर इस क्षेत्र के लोकतन्त्र में बिना यह समझें बिना धारणा कि वैज्ञानिक पुनर्निर्माण की भी आवश्यकता थी। कूपर एक अपवाद थे क्योंकि वे ‘अमेरिकन डेमोक्रेट’ (१८३८) में उन्होंने जनसमूह कासीन सम्भावितों की धारणा की थी और वेष्टा की कि अपने देशवासियों सिद्धान्तों अपनी समझावत बलिष्ठ धीरे लोकतन्त्र में अपनी अच्छी निष्ठा से होइ कि बिना सस्ती लोकप्रियता के तरीकों के प्रति अपनी पुराना को कायम रखें। लोकतन्त्र के दर्शन की दृष्टि से कूपर की रचनाएँ टाफ्टविले से अधिक ध्यान देने योग्य हैं और उनकी धीरे धीरे तक पर्याप्त ध्यान नहीं दिया जाता। अपने प्रारम्भिक लेखन में भी उन्होंने इस सामान्य राय की समझा करने का कष्ट उठवा कि सम्पत्ति के हितों का प्रतिनिधित्व होना चाहिए धीरे उन्होंने अधिक सोकात्मिक दृष्टिकोण को सारकम में प्रस्तुत किया।

इस इस गतीने पर पहुँचे हैं कि बिना पर्याप्त कारण के प्राकृतिक धारणा के हमने बिच्छु बना जाचित नहीं है कि किसी व्यक्ति को केवल इस कारण मताधिकार से बहिष्कृत कर दिया जाए कि वह गरीब है। यद्यपि समाज की विविध वर्गों में सम्पत्ति की कोई गौस वर्ण कमी-कमी उपयोगी हो सकती है, लेकिन उसके प्रतिनिधित्व से बड़ी कोई सुसठी नहीं हो सकती। कोई व्यक्ति किसी निमित्त पूर्ण बाली सम्पत्ति से स्वेच्छया सम्बन्ध हो सकता है और अपने धार्मिक हित के अनुगत में सम्पत्ति के प्रदत्त में धारणा से लगे स्वयोचित अधिकार हो सकता है। लेकिन जीवन कोई अधिकार-युक्त सत्ता नहीं है। मनुष्यों का सारी आवश्यकताएँ और मनोबैय धारणा के साधन धीरे कष्ट के कारण सब बगम से ही उनके साध हाते हैं और बहुधा बड़ी अनुबिधा का कारण होते हैं।

१ जेम्स फेलिगोर कूपर, ‘गोल्डन प्रॉज की अमेरिकन विडक प्रस वाइ ए डिबोलेय बैरेलर’ (किन्टेलिग्रामा १८३८) पृष्ठ १ पृष्ठ २१५, २१६।

किसी घासन निस्सन्देह एक प्रकार का अनुभव है, किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि जो लोग उनकी बातें निर्धारित करते हैं उनका यह स्वाभाविक कर्तव्य है कि सब के धर्मद्वारों का ध्यान रखें।

'सम्मति के प्रतिनिधित्व का सिद्धांत कहता है कि जिसके पास कम है, वह उस व्यक्ति के मन को खर्च नहीं करेगा, जिसके पास अधिक है। किन्तु अनुभव और सामान्य बुद्धि क्या कहते हैं? जिसके पास अधिक हाता है वही सार्वजनिक मन का धनधन्य करता है। जो रकम उनके लिए मौजूद हो, वह अपेक्षितता मरीचक धारणी के लिए सब कुछ हो सकती है। निस्सन्देह सत्तार में वही घासन सार्वजनिक मन के प्रति सबसे अधिक क्षानरवाह होता है, जिसमें सक्ति केवल धरिबनी धामो की सम्पत्ति होती है।

"हम देखते हैं कि हमारा घासन लोकप्रिय होने के कारण अधिक सत्ता और अधिक धनस भी है। इसमें शक नहीं कि जिसके पास कम है, उनकी ईर्ष्या कमी कमी मकड़ी मिलधमिता का कारण बनती है और प्रतिभा का अधिक मूम्य बना कर बहुतो मन की मचत की जा सकता है। हम दोषद्वेजता का दावा नहीं करते लेकिन इतना जरूर कहते हैं कि सम्भव व्यवहृत किसी तरीक की धपछा इस तरीके में बराबर मण्यवाई है।"

यहाँ लोक और क्या का बिकार धमंड घानने जा जाता है और लोकतन्त्र तथा हिम-वाद का धमंडर स्पष्ट हा जाता है।

१८२२ तक यह बात साफ़ हा रही थी कि सामान्यजन सत्ताकह होये। केवल इसके बर्बर परिणामों की पूर्व-कल्पना करना दीप जा। सामन्तत्व के प्रति मठा और तिरस्कार की मियित भावना, जिससे पठ धमिमक्ति टाकभुविते की रचना 'डिमांडेरी एन धपरीक' में हुई है बहुतेरे धपरीको घर दुबयों में थी। कारण यह था कि बर्धमि सामन्ता बर्ध धपरीका में बहों नहीं बना सके और यूरोपीय लोक धपरीकी समाज को स्वभावतः लोकतामिक धममंडे से किन्तु सभी पूर्वी राज्यों में समोर और यूरोप के लोक एक बर्ध-वैजना ध्यक्त हो रही थी जो कएव-विही की प्रतिधमिता को धरतपी और सम्ममित करती थी। शोनी ही पक्षों में इस बर्ध-वैजना से परस्पर मियत का रूप लिया। लोकतन्त्रधरतीन लोकतन्त्र के काहित्य में बुद्ध किडों का बाह्यत्व है, किन्तु बर्धन का धभाव है। इस बर्ध संघर्ष के धरधमिक निरकण्य के निरकट हुये केवल कमी-कमी प्रस्तुत 'सम्मति के धपिधार' का दावा मियता है। सर्वप्रथम मन्तुर मियाधों में से एक, नामस

१ वही खंड १ पृष्ठ २१४ २१५। सम्पत्ति के प्रतिनिधित्व की व्यवस्था पर बुधर के जनन्यात 'दी लोकिकित्त' में धर्म्य किया गया है।

स्विट्जमोर ने १८२६ में 'दी राइट्स ऑफ़ मैन टु प्रॉपर्टी' शीर्षक के अन्तर्गत एक प्रभावशाली प्रचार-पुस्तिका लिखी ।

"भारती के सर्व मरे और धनी मानिकों इस पर नज़र डालो और देखो कि क्या स्वामित्व का अधिकार प्राप्त करने के अधिक 'सम्माननीय' तरीके को सहमति देना तुम्हारी शक्ति में नहीं है ? अगर तुम्हें ऐसा नहीं करना तो कह दो । मैं तुमसे इसलिए नहीं पूछ रहा हूँ कि ऐसी सहमति देकर कोई क़त्ल करना तुम्हारे अधिकार में है । यह समाज और धर्म्य हर समाज जब भी वे अपने अधिकारों को समझेंगे इनमें स्वयं अपनी शक्ति इतनी क़ायमि होनी कि बिना तुमसे कुछ बढ़ाएँ किन्ने जो कुछ उचित समझें करें । इसलिए पूछ रहा हूँ कि धनिष्ठा के धर्मिय किन्तु निष्पक्ष दृष्टिकोण की धर्म्या सुख रूप से ऐसी सहमति प्रदान करना स्वयं तुम्हारे हित के अधिक अनुकूल होना । इस राज्य में तीन लाख स्वतन्त्र नागरिकों के हाथ में बोट है, जिन्हें तुम्हारे धर्मिय कोई शक्ति खीन नहीं सकती । और इन स्वतन्त्र नागरिकों में डारै लाख से अधिक ऐसे हैं जिन्हें एक पिछड़ी पीढ़ी ने तुम्हारे साथ और अपने अधिकारों के प्रति उनके अज्ञान के साथ मिल कर, ऐसी बधा में रखने की शक्ति दी है कि जिस राज्य के वे नागरिक हैं उसमें उनकी कोई सम्पत्ति नहीं है, परन्पि इस सम्पत्ति पर उनका उठना ही अधिकार है बिना धर्म्य किसी भीवित्त व्यक्ति का । "

यह बात सिद्धान्त और व्यवहार में अचली प्रश्न के मर्म तक जाती थी । लेकिन सब मिलाकर लोकसंगठनात्मक लोकसंगठनात्मिकों ने अपने से बड़ों का ही अनुसरण किया और लोकतांत्रिक राजनीतिक अर्थशास्त्र के बजाय लोकतांत्रिक राजनीतिक धर्मियों में अपने योगदान के रूप में धार्मिक-धर्मिक मरी निष्ठा में ही मगे रहे । बेसा भी टाक्युबिले ने क़ताया राजनीतिक सम्प्रदाय की क़नाएँ, वादविवाद की अधिक प्रबुद्ध क़तायो को बेदखल कर रखी थीं ।

न्यू-इंग्लैण्ड के संघर्षधर्मियों ने इस प्रकार के विवाद का एक बुरा उदाहरण प्रस्तुत किया था । 'स्वभावर' फ़िथर एम्स* ने जो एक धीम्य व्यक्ति ने रूप में प्रसिद्ध वे कहा— 'मह (लोकसंगठन) एक प्रक़ाशमात् भरक है, जिसमें परचाठाप मय और यातना के बीच भी उत्सव के स्वर गूँबते हैं, क्योंकि अनुभव बताता है

१. १. धीम्य स्विट्जमोर 'दी राइट्स ऑफ़ मैन टु प्रॉपर्टी' । धीम्य ए प्रॉपर्टीधर्म टु मेक इट ईजबल एर्मग धी एम्सटस बाक धी प्रेबेन्ट जेनरेलम् (१८२६) डम्प्य बॉर्न, एम० इर्टी और सी० बेकर की पुस्तक 'मनेरिकन इयूथ' में, अिकायो १६४१, पंख १ पृष्ठ २३३ २३४ ।

* स्वभावर, छोटे धुस्वामियों के लिए प्रसुक्त उदाधि—अनु०

कि नरकवास के इस सर्वाधिक विपाक रूप में एक ध्यानन्व बच रहता है—बुद्धों की दुर्दसा करने की शक्ति।^१ और तोह बेम्बटर ने पिन्नायत की कि मँसाबुकेद्व में सोकटानिक मताधिकार का एक विवेक व्यक्तिओं के बन को 'एक निदयीं गुट के सोम' की मर्जी पर छोड़ देगा, 'जिनके पास जाने के लिए कुछ नहीं है।' संघर्षार्थ पत्रों में सोकटनवाकियों को धामठौर पर बन और वैशिष्टता दोनों में ही निकृष्ट व्यक्ति 'मानव भाति की उनछट 'दुर्गुण और प्रीबी के पास' और ऐसे व्यक्ति बिनका कमी सुचार नहीं हो सकता क्योंकि 'उनका मन्दा प्रकृति के साथ और बनत है' भाति धारि कहा जाता था। इस प्रकार के व्यक्तियत प्रलोपों का उत्तर ही सोकटनवाकियों में उची भाषा में दिया। इस विषय का प्रथम स्पष्ट वा—सोकटन की सर्वा होने पर हर किसी के विभाग में प्रसन्न वस्तुय सोकटन का नहीं बरन् बनी और निर्जन के संघर्ष का उठता था। सोकटन, सोकपिय धासन का सिद्धांत नहीं था बरन् सर्व-संघर्ष का एक प्रतीक था। धठ धगर हम जैकसन-कासोन सोकटन की धात्मा को समझता चाहते हैं तो इन इस संघर्ष के साहित्य पर गहरा हासनी होगी।

उदारवाकियों की निश्चितता पर पड़ची पन्मीर थोट उस समय पड़ी बन कुछ प्रतिष्ठित (धर्मात् सम्मन) सोकटनवादी 'जनता' के बार में जेकरसनवाकियों के हीने-बाते सोकोपकारी स्वर में नहीं बरन् एक धर्मे-रोमाती धर्मे-मसीहाई स्वर में बोलने लगे और कहने लगे कि प्रीबी पर भी भरोसा करना चाहिए। मिसाल के लिए, सोकटनवादी इतिहासकार जार्ज बेन्टोस्ट के उस भाषण की में जो उन्होंने १८१५ में ब्रिजियम्स कालेज में दिया जिनके बारे में सम्येह किया जाया था कि उसको महातुष्टि सोकटनवाकियों के माच है। उस समय जैकसन की राजनीतिक धरने विचार पर थी।

मनुष्य में एक धात्मा है। केवल कुछ विमेषाधिकारगुक्त लोगों में ही नहीं केवल हममें से कुछ उन लोगों में ही नहीं जो ईस्वर की इया मे बर्षिया स्मृती में पते हैं। 'यह मनुष्य पाप में है मनुष्य भाति का एक गुण है। धात्मा जो सत्य की मार्गदर्शिका है मानव परिवार के हर सदस्य को मिली हुई एक इयापूर्ण मँट है।

"धरत ठकंडुकि एक साविक गुण है, तो साविक-निर्णय सत्य की निकटतम

१ 'बी वर्तन प्रोक्त छितार एम्स' में 'बी जैबर्त प्रोक्त कमेरिजन लिबर्टी' (बोस्टन १८६) पृष्ठ ४३२।
 २ इन्फ्यू ए० टॉकिसन 'जेकरसोनियन डेमागोती इन म्यू-थंगसैट (म्यू-नेन १६१९) में उद्धृत पृष्ठ १२१।

कसौटी है। सामान्य विभाग नरों की भूखी धीर धन को प्रसन्न करता है, वह ऐसी बलवती है जो बुद्धियों की धीर तप्यों को प्रसन्न-प्रसन्न करती है।

“अगर हमारे बड़ी कलाओं का ध्यानवार विकास होता है, तो इसकी प्रेरणा बनता की स्फूर्ति से ही प्राणवी। संरक्षणों की चापसूती करने के लिए, या बिल्कुल समाप्ति के लिए प्रतिभा सुन्न नहीं करेगी। उसे अधिक व्यापक प्रभावों की कामना है, वह अधिक व्यापक सहाय्यबुद्धियों से पोषण पाती है।

“बनता का सुख विधि-निर्माण का सच्चा लक्ष्य है और यह सभी प्राप्त ही सकता है जब मानव-समुदाय को स्वयं अपने हीतों का ज्ञान ही धीर से स्वयं सनका व्याग रखें। हमारी स्वतन्त्र संस्थाओं ने मनुष्यों के बीच फूटें और प्रत्यावनीय भेदों को समाप्त कर दिया है और कुल-मार्ग को समुष्ट करने से इनकार करके यह स्वीकार किया है कि सामान्य विभाग ही किसी प्रभावित्व की सच्ची सामग्री होता है।

“सम्यता की प्रगति की सही कसौटी यही है कि सामान्य विभाग की बुद्धि किस सीमा तक धन और पारंपरिक शक्ति पर प्रभावी होती है। दूसरे शब्दों में जनता की प्रगति ही सम्यता की प्रगति की कसौटी है।”

इसे शास्त्रीय शब्दजाल और जर्मन^१ स्वच्छन्दतावाद स्पष्ट कर टाका जा

१ जार्ज बेंडनेट्ट ‘बी पब्लिश प्रोठ की पोपुल इन घार्ट पब्लिशमेंट ऐण्ड रेलिजन’ ‘मिंटरी ऐण्ड हिस्टोरिकल मिसेलैनीज’ (न्यूयार्क १८५५) में पृष्ठ ४६, ४१५, ४१८-४१९, ४२२ और आसेक जगहों द्वारा सम्पादित ‘अमेरिकन डिमोसट्रिक ऐण्डरीज १७००-१९००’ (न्यूयार्क १९५६) में पृष्ठ २८-११४।

२ बेंडनेट्ट हार्बर्ट के उन सुबतों में से दिन पर विवेक में स्नातकोत्तर शिक्षा के समय जर्मन स्वच्छन्दतावाद का पहला प्रभाव पड़ा था। ऐसा प्रतीत होता है कि बेंडनेट्ट के विभिन्न लोकतांत्रिक विचारों का उद्भव उनके विभाग में कास्ट के नीतिशास्त्र और इन्टीग्रलशास्त्र के धर्मशास्त्र के एक व्यापक-व्यापक रूप में हुआ। उन्होंने सर्वप्रथम इन विचारों का निष्पन्न राजनीति के सिद्धान्त या इतिहास की धारणा के रूप में नहीं बल्कि शिक्षा के वर्तन के रूप में किया। उन्होंने नीचे लिखे अनुसार सिद्धान्तों को एक स्थूल के लिए कार्यक्रम के रूप में प्रस्तुत किया, जिसकी स्थापना बाद में उन्होंने धीरे धीरे उनके सहयोगियों ने नॉर्बेम्बर्ग में की (१) युवाओं काया, सभी जायाओं में प्रथम (२) नानतिक अनुशासन के तिर प्राणविक इतिहास (३) कला में प्रतियोगिता की समाप्ति; (४) शारीरिक बख को पणनीत मानकर उनकी समाप्ति, (५) कलाओं को

सकता था धरत यह तथ्य भी साब में न होता कि प्रेसीडेण्ट बैकसन ने उसी समय राष्ट्रीय बैंक विधेयक के विरुद्ध विरोधाधिकार का प्रयोग किया था और अपने उन्मेष में इन्हीं सिद्धांतों को बड़े तीव्र और व्यवहिक व्यावहारिक रूप में व्यक्त किया था। और बक्य (बैंकॉस्ट) ने स्वयं भी बैकसन द्वारा बैंक की धालोचना का समर्थन किया था। तबनिमित्त बर्किंगमेन्स पार्टी (मजदूर दल) ने उन्हें एक राज्य का सेनेटर (उच्च सदन का सदस्य) भी मनोनीत किया था। उन्होंने अपना मनोमयन स्वीकार नहीं किया किन्तु उन्हें एक बार सोम बुकर हुआ था कि अपने मित्र टिकनॉर की वीठावनी मि ने 'बैंकसनवासियों और मजदूर दल वालों से दूर रहें' की धमका करने के लिए उसे स्वीकार कर लें। उन्होंने अपने धर्म मित्र और जर्मन बन्धों के प्रथमयन में अपने सहयोगी एडवर्ड एवरट को सिखा कि 'लोकतन्त्र के धरिखिल सिखने-पढ़ने वाले व्यक्ति को राजनीति में बड़ी सकलता नहीं मिल सकती।' उन्होंने बुद्धिमानी से यह समझ लिया कि अगर वे हिन-विरोधी ससुहों में से किसी एक के साथ अपना माम्य जोड़ने के बजाय उन ससुहों में एकता लाने का प्रयास करें—बर्किंगमेन्स पार्टी डेमोक्रेटिक पार्टी और ऐन्टी डीमोक्रेटिक पार्टी—तो वे धरिख 'लोकप्रिय' होंगे।

बैंकॉस्ट में बैकसनकाशीन लोकतन्त्र की यह प्रतिष्ठी योष्यता भी कि विस्वास के साथ सामान्य-जन और सामान्य विनाश की संकेंसगति को बढ़ावा से प्रस्तुत करने के साथ-साथ वे सस्ते प्रचार के धरिखितन बुने क्कों का भी इस्तेमाल करते हैं। एक राजनीतिक धरिमियात सम्बन्धी उनके भाषण की कुछ टिप्पणियाँ नीचे दी जा रही हैं, 'सामाजिक दर्शन' का एक पैनी दृष्टि बासा नमूना जो धाधी दास्वा है, धाधी चापसूची।

'धम के धरिखकारों को बढ़ावा से प्रस्तुत करना इस मुय का निदान है। हर समुह बिखने अपने धरिखकार प्राप्त कर लिए हैं, लोकतन्त्र को अपना सर्वोत्तम मित्र पाठा है।..

"क्रियात परलतन्त्र की सच्ची धामधी होती है, जिनमें धरिख्य प्रयास धाकरपक धंजन सङ्घ करने की समता होती है; ससली संयमरमर जिसे ईस्वर की मुक्ति के रूप में बड़ा जा सकता है। सञ्चरित निस्वत धामधी है, स्वतन्त्र धास्वा है।

धैर्यविकर बिबिधता पर धाधाधित करना, (६) धनाधी को धामील प्रध्यापकों के रूप में तालित करना (७) सङ्घ के लिए एक सुब्रणामय की स्थापना। लोकतान्त्रिक गिला से लोकतान्त्रिक राजनीति की धोर बैंकॉस्ट के संकल्प का धर्लान उनके बीवनी सेतक ने बड़े रोचक ढंग से किया है। डेरिय, रतेत की० नाइ 'जार्ज बैंकॉस्ट ब्राह्मिन रैजेत (ग्युमार्च १९४४) पृष् ७४।

‘अम के पुरस्कार—अम का फल मिसना चाहिए। जो अधिक अम करे उसे अधिक मिले और इसका प्रतिभोग भी। व्यापारी कुछ उत्पन्न नहीं करता केवल विनियम करता है। अतः अमर विनिर्माता और किसान के अम पर पीठित रहता है।’

‘क्रिश्चानों ने मिस्त्रियों की सहायता से अन्ति में सफलता पाई। हमारी स्वतन्त्रता का भाव विस्तार मिस्त्रियों पर निर्भर है।

‘अनता प्रभु है। अन्वयनशोध व्यक्ति उसका सहायकार है। अर्थात् इस क्षेत्र में सिद्धित लोग प्रभु की राज-परिपक्ष है।’

अब बताया जासान नहीं है कि कब बेंडोस्ट स्वयं अपनी इच्छा में सब बोल रहे हैं और कब राजनीति का खेल कर रहे हैं। इसी प्रकार उनकी रचना ‘संयुक्त-राज्य का इतिहास (हिस्टरी ऑफ़ दी यूनाइटेड स्टेट्स) या ‘अमरीकी लोगों का इतिहास’ (हिस्टरी ऑफ़ अमेरिकन पीपुल) जैसा कि उसे अधिक प्रोचिन्स के साथ कहा जाता है अमरीका में स्वतन्त्रता के विकास का एक बस्तुनिष्ठ विवरण भी है, और जैसा उनके मित्रों ने कहा, ‘बेक्सन के लिए एक बोट भी। बेंडोस्ट का विचारस या कि इतिहास स्वतन्त्रता का इतिहास है और निर्णय का समय है। अब उन्होंने ‘सामान्य दिमाग की बात कही तो उनका तात्पर्य अनता के सामूहिक विमाम से था। उनका परस्परबाध अमर्शन की प्रथमा इविल के अधिक निकट था। तदनुसार अब उन्होंने अपनी पहचानी प्रोरेस्टेस ब्राउनसन को सिखा कि अनससूह का दिन अब आ गया है, तो वे इच्छित का एक तथ्य प्रस्तुत करने के साथ-साथ एक कैवला भी दे रहे थे।

जिस प्रकार बेंडोस्ट के लिए बेंडोस्ट परेशानी का एक अर्थ है उसी प्रकार बेंडोस्ट के लिए ब्राउनसन थे। वैमार्केटिक बल जिस हृद तक था सकता था ब्राउनसन सोव्थन के सिद्धान्त और अन्वयन दोनों को उसके कुछ भाग ले गये। संस्वात्मक सुधार के लिए काम करने की प्रेरणा उन्हें कुमारी फ्लोरेस राइट से मिली थी। फ्लोरेस राइट की प्रीस का एक विधिष्ट नमुना यह है—

“मैं उस अनता को सम्बोधित करती हूँ, जिसकी अकारता बहुत दिनों से बढ़ती हुई इच्छिता से पीड़ित रही है और जिसकी सामाजिक व्यवस्था और सामाजिक व्यवस्था और सामाजिक सुख को बढ़ती हुई कुरासों से अंतरा पैदा हो गया है। मैं ईमानदार लोगों से कहती हूँ जिन्हें अपनी ईमानदारी के लिए भय है। मैं मानवी पीड़ा से चिर हुए मनुष्यों से कहती हूँ, अहानुपति के लिए अन्वयन सह-कारियों से कहती हूँ, समान अधिकारों और फलस्वरूप समान

यवा और समान धान्य के लिए बचनबद्ध बाणतन्त्रवादियों से कहती हूँ मैं उनसे कहती हूँ कि एक हो जायें ।

'उस पीढ़ा की घोर देखो जो भारती पर छा रही है। संघर्ष और मध्य और इय्याएँ और हितों व मठों के टकराव को देखो । जाओ उस सारी कुर्वशा को देखो जिससे शीख और काम और हृदय परिचित हैं और तब इस अपमानजनक घोषणा को निम्नोम्नाह में गुंजाओ और धान्य से उत्पन्न मनाओ कि 'सभी मनुष्य स्वतन्त्र और समान हैं ।'

वर्तमान युद्धों का इतना वर्तमान व्यवस्था को बदलने में ही खोजना होया । कुमायें राष्ट्र ने साहसपूर्वक धनोक्तप्रियता का उत्पन्न उठाया जब एक परिवर्तनकारी के रूप में उन्होंने अपने शोकाघों के सम्मुख यह बात रखी कि मद्यपि बहु-वर्षित 'धमरीकी व्यवस्था' के कुछ विधिपट धमरीकी धर्म भी थे (विशेषत राजनीतिक) किन्तु उसकी प्रमुख संस्थाएँ (विशेषत धार्मिक) नहीं थीं जो यूरोपीय व्यवस्था की । उन्होंने धमरीकियों को बाध्य किया कि वे अपने राजनीतिक धर्मतन्त्र के परिणामों को कुछ और पीढ़ा के सम्मर्ग में देखें और नैतिकता व प्रिया की मूल समसाम्यों को उसी सम्मर्ग में समझें ।

बोस्टेस शासन १८३६ में 'सोसायटी फॉर डिस्ट्रिक्शन मुनिशन ऐण्ड प्रोसेस' (ईसाई एरुदा और प्रवृत्ति समाज) का संगठन करने के लिए बोस्टन गये । उनमें सर्वथा का धर्म इतना काफ़ी थीव वा कि कुते रूप में कुछ विचार के बनाए, वे धर्मियों को 'बिना धर्म संगठन के व्यापक ईसाइयत की घोर भुर्से घोर 'स्वतन्त्र खोजी का इतना काफ़ी धर्म वा कि वे सामाजिक प्रगति के लिए कुछ विचारों वाली मजदूरों की घोर देखें । न्यूयार्क में जहाँ उन्होंने पहले उधार सर्वकारियों के साथ घोर फिर राबर्ट मोबैग और फ्रान्सेस राष्ट्र के साथ (उनकी पत्रिका 'थी एक्वायरर'—स्वतन्त्र खोजी—के लेखक-सम्पादक के रूप में) काम किया था, शासनका का रूप एक साहित्यिक प्रतिमा घोर धार्मिक उद्योगवादी का था । बोस्टन में वे केवल एक सामान्य बुनियादार और धार्मिकोत्तकता थे । १८४० में उनके प्राइमरिपूर्ण वैसासिक (बोस्टन क्वार्टरली) में उनका सनसनी-खेद उपदेश-नैस धर्म करने वाले धर्म प्रकाशित हुआ जिसने 'मध्यम-वर्गों को क्रिश्चियन कर (शासनका के पूरुह धर्मों में) उनमें धर्म-वैतना उत्पन्न कर दी । 'धर्म यह मध्यम वर्ग जो इतना काफ़ी मजबूत वा कि प्रार्थ की प्रगति के

१ काल्मोन राष्ट्र 'ए कोर्त फ्रॉम वापुलर लेक्चर्स (न्यूयार्क १८२९) में 'लेक्चर ऑन एरिडिस्टिण्ड ईडिन्स एरुद ईयर रमेडी प्रिन्सिपल्लिया २ कुत १८१९ से ज्युत १४१ १४३ १४७ ।

सबसे पहले ही व्यावहारिक मामलों को नष्ट कर दे, वाटिस्टों^१ का स्वाभाविक धनु है। ...बैथारै वाटिस्टों के प्रति हमारी निराला मध्यम-धर्म की शक्ति और संस्था से उत्पन्न होती है। उनका एकमात्र वास्तविक धनु केवल भाविक है। सभी देशों में वही बात है। सब का सिद्धा निम्ने इसके भद्दे को बदलने का हमारा कोई विचार नहीं है, किन्तु हम स्वीकार करते हैं कि हम उसमें भाव की सामाजिक स्थिति की कुराहियों का धमोष उपाय नहीं देख पाते बैसा कि हमारे कुछ मित्र देखते हैं, या ऐसा कहते हैं। ईसर के लिए सावधान रहिये कि मजदूर वर्गों में धाप बीहििक विनवायी कैसे मइक्यते हैं। धमर धाप उन्हें पशुधों की सी बाह्य बसा में रखने वाले हैं तो इतनी सामान्य बवालुता विद्याइये कि उनके दिल धोर विमाद् को भी पशुधों बैसा ही रखिये। धोर धब कगीपर धोर मानिक के बीच बल धोर धम के बीच संघर्ष धारम्भ होता है। हर ठेक बहु संघर्ष धविक फैलता है, धसक्त धोर ठीकतर होता है। कब धोर क्या इसका धम्य होता, इसे केवल ईसर जानता है। हम कुत्तामी के समर्थक नहीं हैं लेकिन हम साक कहते हैं कि धगर स्वामिधों धोर मानिकों से धबग पैहनत करने वाली एक बनधस्था हमेधा रखी है, तो हम कुत्तामी-धवा को बेतन ध्यबस्था से निलिचत कम में क्या धा धन्धा समझते हैं। हम धम करने वाले वर्गों की पधति का कोई धाधन नहीं देखते वो... स्पुत बब की मजदूर बाइ के बिना धमालकायी हो सके। धगर यह कमी होगा तो एक ऐसे कुट के धम्य में होया बैसा कुट संसार में धभी तक नहीं बैधा।^२

बैकौंस ने भीधता से सफ़रई की 'शाउनसन ने धपने कम्पनायुणें सिद्धान्तों से हमें धीपट कर रिया है। शाउनसन ने धार में स्वयं स्वीकार किधा ('दी कलवर्ट' में) कि धसति १८४० के धपने 'कर्मकर सिद्धान्तों' को धोबारा पक्षों पर उन्हें स्वयं बड़ा कल्प लधा, किन्तु धुंधी धोर धम के सम्बन्ध धोर बेतन ध्यबस्था सम्बन्धी धपने उन विधारों में से 'कोई धलती नहीं निकाल' पाये। ऐसे विधारों के प्रकाशन का धालकासिक परिष्णाम यह हुआ कि हाँधों के साब डूक धर्म में परस्परवाधियों के बीच धरलु पैना उनके लिए धाधवक हाँ धबा।

बैकौंस के धर्षन के लिए शाउनसन से भी ध्याधा ठीके धुत की बीधरडील्ड, देधाधुसेद्स के रिधार्ध दिखुब। धधनीधि में धिगा, धेषे से कधीत धोर एक

१ वाटिस्ट—इकीइधी धताधी के धुधार्ध में धंभन्तिस्तान में धने एक धीधतासिधक सुधाध धाधनीसत के समर्थक ।—धनु०

२ धसिक्त धर्गों धारा सध्याधित 'धमेरिकन डिमॉसिधक ऐडुसेड बुक १७८

१८३, २०३-२०४।

स्वतन्त्र-विचारक, हिस्ट्रुब, बरमी बेन्थाम के दर्शन के अनुयायी बन गये और लोकतान्त्रिक भावनों की अभिव्यक्ति के लिए उन्होंने उसका प्रभावकारी उपयोग किया। सुधार के लिए काम करने का उनका हाथ हर तरह से बेंकॉस्ट के हाथ का उभरा था। हिस्ट्रुब एक उन्नत उपयोगितावादी थे और सामान-विज्ञान की विधियों का उपयोग करते हुए, राजनीतिक से अधिक धार्मिक उपायों का सहाय निरमांश किया, जबकि बेंकॉस्ट राजनीति का खेल खेलते हुए बड़ी ध्यान से नये नये हुए, उन्होंने सामाजिक प्रगति के लिए एक व्यवस्थित सामाजिक विज्ञान का निर्माण किया, जबकि बेंकॉस्ट राजनीति का खेल खेलते हुए बड़ी ध्यान से नये नये हुए के प्राधुमनिक की सविषयवाणी करते रहे। स्वभाव से हिस्ट्रुब भी उतने ही ठोके और धारोपपूर्ण थे जितने ब्राउनसन लेकिन उनका दर्शन पूर्णतः गर्भीर था। ब्राउनसन ने हिंसा की बकाबत की हिस्ट्रुब ने 'बड़ी हुई उत्पादन-शक्ति और बुद्धि की। ऐसा प्रतीत होता है कि दोनों ही धार्मिक धर्मो तक प्रभावशाली नहीं रहे, यद्यपि जो लोग धर्मनाम ही उनके बौद्धिक उत्तराधिकारी हैं, वे बहुत कुछ उन्हीं समसामयों को फिर से उठा रहे हैं जिनकी उन्हें चिन्ता की थी। ब्राउनसन में अतिथीय है और उसे पुनर्जीवित करना चाहिए—उसकी ऐतिहासिक प्रसिद्धीयता के कारण भी (धर्मपीका के एकमात्र बेन्थाम) और दर्शन की एक व्यवस्था के रूप में उसके अपने समय के कारण भी।

बेन्थाम के सुधार-दर्शन का कुछ प्रभाव एडवर्ड लिबिन्सटन के प्रयास और धाराधरो के तीसरे बचक में श्लेसेर राइट के मापसों और उनकी योजना में था।^१ नैतिकता और सामाजिक स्थितियों के सम्बन्ध पर और संस्कार सुधार के बिना नैतिक सुधार की सम्भाव्यता पर उनका जोर देना बड़ा विधि-स्वर था जिसमें बेन्थाम का प्रभाव दिखाई पड़ता है। पाँचवें बचक में रिचार्ड हिस्ट्रुब ने उन्हीं बात का प्रभाव धार्मिक व्यवस्थित रूप में किया। उन्होंने सिद्धान्तों के एक विस्तृत सङ्ग्रह की व्यवधारणा की, जिसे समाप्त करने के लिए वे जीवित नहीं रहे। यह धार्मिक धर्मों में से केवल दो प्रकाशित हो सके और तीसरा धारक धर्म भी पाएनुसिधि के रूप में कभी पड़ा हो। सम्पूर्ण रचना 'मानव विज्ञान के प्रारम्भिक तत्व' होनी थी। इसका निर्माण 'बेकन की पद्धति के अनुधार, निर्दिष्ट बटनाओं से धारमन के हाथ होना था और उसमें नैतिकता राजनीति, धर्म शक्ति, ज्ञान और पिशा के सिद्धान्त शामिल थे। 'विद्ययी पाक

^१ कुमारी राइट की एक पुस्तक 'बरमी बेन्थाम की उनकी प्रमुख भावनाओं, उपयोगी कार्यों और सक्रिय लोकोपकारिता के प्रति उनकी बड़ा और उनकी मिश्रता के प्रति उनकी हृदयता के एक प्रमत्त स्वल्प' समर्पित है।

मारस्व' (नैतिकता का सिद्धान्त १८४४) में सामान्य दार्शनिक प्रतिस्थापन है, जिसका धारापत्र उन्होंने सम्यक् बड़े उत्तम रूप में प्रस्तुत किया है ।

'धर्मशास्त्री नैतिकता की प्रगति और परिष्कार—बहु नैतिकता को मनुष्य को अधिक सुखी बनाने में है—सर्वप्रथम ज्ञान की प्रगति पर निर्भर है, जो हमें इस मीमांसा है कि मानव सुख पर किन्हीं कार्यों या कार्यक्षमताओं के वास्तविक प्रभाव का क्या वास्तविक अनुमान लगा सकते हैं । दूसरे और मुख्य रूप में यह धारणा की भावना की सापेक्ष शक्ति के बढ़ने पर निर्भर है, जिसके द्वारा हम धर्मिक काम करने की ओर प्रेरित होते हैं । मैं इस मतीके पर भी पहुँचा हूँ और धारी पुस्तक में यह सबसे महत्वपूर्ण निष्कर्ष है कि उदारता की भावना की सापेक्षिक शक्ति को बढ़ाने का धर एकमात्र नहीं तो सबसे प्रभावशाली उपाय उन बहुसंख्यक पीढ़ियों की शक्ति को बढ़ाना है, जो उदारता की भावना के धारकों को निरन्तर बढ़ बनाती रहती या उनका प्रतिकार करती रहती हैं । जो लोग निरन्तर स्वयं अपनी पीढ़ियों से उतावे रहते हैं उनसे यह आशा करना कि वे दूसरे लोगों की पीढ़ियों से अधिक प्रभावित हों, मनुष्य की प्रकृति के विपरीत है । मनुष्य को उपाय धर्मिक बनाने के लिए, हमें धारम्य उसे अधिक सुखी बनाने से करना होगा । संसार के धारे पाठशालाओं और प्रोफेसरों के धारे उपदेश मनुष्य-जाति का सुधार करने में बहुत ही उपयोगी नहीं होंगे जब तक वे पाठशालाओं और प्रोफेसर उन उदारवस्तु बुद्धियों और पीढ़ियों को जिनसे बहुसंख्यक मनुष्य पीड़ित हैं, कम करने के लिए कुछ भी करना स्वीकार नहीं करेंगे बल्कि इसके विपरीत उन बुद्धियों को ईश्वरीय विद्या और प्रकृति की देन कह कर उन्हें काममें रखने का बचावप्रयत्न प्रयास करेंगे ।

'हम धर्मशास्त्री बर्शन में भी बड़ी पाठ सिद्धांतों को हमने राजनीति में पहले ही सिद्धांत—यह पाठ कि मनुष्य अपने लिए विचार और अपना धारण स्वयं कर सकते हैं । और पोषक पाठ ही उठने ही स्वयं हैं, उठने ही बातक है जिनके राजा और भूमिजात बर्ष । '

अपने लिए विचार करने और अपना धारण करने की मनुष्यों की यह योग्यता धर्मिक और बुद्धि के साथ बढ़ती है । धर्म: किन्तु के अनुसार 'नैतिकता एक प्रगतिशील विज्ञान है । इसीसे वे यह भी मतीका निकालते हैं कि धारण पद्धति ऐतिहासिक पद्धति है । उनकी 'विपरीत धारण पद्धति' (राजनीति का सिद्धान्त)

१ 'एल्बर्ट मेजर ए ओरेस्टेस ए ब्राउनसन ऐंड सी एडिटर ऑफ़ डी नॉर्थ अमेरिकन रिपब्लिकन रिप्यूट डी एडिटर ऑफ़ डी नॉर्थ अमेरिकन रिप्यूट डी न्यूयार्क ए डी नो डिमिशन, ऐंड लिटिल बेटर डीन ऐन एबीएट (बोस्टन, १८४४) ।

राष्ट्रवाद और लोकतन्त्र

का अधिकांश एक ऐतिहासिक निरूपण है और उनकी सर्वप्रसिद्ध रचना 'हिस्टरी ऑफ़ दी यूनाइटेड स्टेट्स ऑफ़ अमेरिका' (संयुक्त राज्य अमेरिका का इतिहास) लोकतन्त्र की ओर धमकी प्रयत्न का एक बिल्कुल उल्लेखपूर्ण और भाग्यतात्मक विवरण प्रस्तुत करने का प्रयास है। प्रगति और इतिहास सम्बन्धी उनका विचार्यारूप में एक पाद-टिप्पणी में मिलता है।

'धर्म प्राबुनिक यूरोप की सम्प्रदाय का इतिहास (हिस्टरी ऑफ़ दी सिविलिजेशन ऑफ़ द ग्रेट मार्टिन यूरोप) में जिबॉन ने सर्वप्रथम मध्य युग में शक्ति के अनुपगरी विभाजन की ओर विशेष रूप से ध्यान खींचा था। राजाओं सामन्तों पारिवारिक और नगरपालिकाओं के बीच इस शक्ति-विभाजन को प्राबुनिक सम्प्रदाय के उत्थान और प्रगति के साथ-साथ होते देख कर, उन्होंने कुछ जल्दबाजी में यह गतीका विकास किया कि इन सभी बलों का निरन्तर प्रतिस्पर्ध और अनुसन्ध उस प्रगति के लिए आवश्यक था और है। अगर वे विज्ञान कुछ कम होते और धार्मिक कुछ अधिक या अगर उन्हें हमारे अमेरिकी इतिहास के शक्ति-समीर और शक्ति-व्यापक मध्य-युग के साथ-साथ वर्तमान इतिहास के शक्ति-समीर और शक्ति-व्यापक सम्प्रदाय से शायद उन्हें बिस्वास हो जाता कि प्राबुनिक यूरोपीय सम्प्रदाय की प्रगति में राजाओं सामन्तों और पारिवारिकों के तत्त्व नहीं तत्त्व उपयोगी रहे हैं बहाँ तक वे एक-दूसरे को काटते और मरते रहे। वास्तविक प्रगति सारी की सारी केवल नगरपालिकाओं के माध्यम से हुई।'

इस नगरपालिका तत्त्व या नागरिक संघर्ष का विरूपण उनका मुख्य विषय बन जाता है। इसका प्राइतिक या वैकी अधिकांशों से कोई सम्बन्ध नहीं। केवलिक या सार्वजनिक भावना केवल समाज के साम द्विध सभी हुई स्वाभाविक उदारता है और लोकतन्त्र में यह भावना 'राष्ट्र के समूचे शरीर में व्याप्त हो जाती है। लोकतन्त्र में लोगों को सुखी बनाने की सम्भावना सबसे अधिक है इनका सीधा-सा कारण यह है कि इसमें अधिकतम संभव संख्या की 'शक्ति रखने के मुख में हिस्सा दिया जा सकता है। लेकिन अगर धरमानता और शरीरी की पीड़ाएँ, शक्ति के मुख से अधिक हो जाती है तो फिर यह (लोकतन्त्र) बिल्कुल बल ही नहीं सकता। यह व्यावहारिक लोकतांत्रिक लोकतांत्रिक ('कानूनी' नीतिपाल से निश्च) को 'सामान्य सामाजिक शक्ति' पर निर्भर रहना होगा जिसे सभी और पर्यसीती शक्ति में धारण किया जा। सभी जो स्थिति है वह उच्च बर्ग और मध्यम बर्ग के लिए भी समस्य उतनी ही कष्टकर है, बितनी निम्नबर्ग के लिए। और धारण्यक परिणामस्वरूप, दोनों वर्गों में युवा है। इतने

१ विपरीत ग्रेट पॉलिटिकल (न्यूपाक १८५३) पृष्ठ १२१ एन।

कष्टों के बीच मानवता पर बड़ा भारी बोझ है। और सङ्घर्ष के लिए धमने को बचाना कठिन है।^१

इस समस्या में कि 'इतने कष्टों के बीच' 'सङ्घर्ष' के लिए धमने को बचाना कठिन है। हिलडेब को धमने 'बन का सिद्धान्त (द्विपरी भाष्य बेन्स) का मुख्य विषय सुझाया। उनकी स्वापना थी कि केवल पुनर्विचारण से कष्ट का निराकरण नहीं हो सकता।

'किसी समाज विधेय के सम्मिलित प्रयत्नों से बिन धमकी वस्तुओं का उत्पादन धमी तक हो सकता है, वे इतनी काफ़ी नहीं हैं कि हर कोई उनका आस्वादन कर सके। और यह आवश्यक रहा है कि बहुतेक बनदा से केवल रोटी और पानी पर, कड़ी मेहनत कराई जाये। जबकि विज्ञान की और धारण की वस्तुएँ भी केवल कुछ लोगों तक सीमित रही हैं। धम—जो विज्ञान बनसमूह का एकमात्र साधन है—का मुख्य काम रहा है, क्योंकि धम का उत्पादन कम रहा है और उत्पादक धम का फल इतना कम होने के कारण उसके स्वान पर धमने के साधन के रूप में उस और हिंसा के प्रयोग की प्रेरणा अधिक रही है।

'धम: मनुष्य जाति की पहली बड़ी आवश्यकता मानव धम की उत्पादन शक्ति को बढ़ाने की है। विज्ञान ने विज्ञानी वर्गाम्बी में इस विधा में बहुत कुछ किया है और धमिष्य में और भी अधिक करेगा यह निश्चित है। हमारे धमटीकी महाद्वीप में विज्ञान नये क्षेत्र ऐसे खुल रहे हैं, जिनमें धम का सामाजिक उपयोग हो सकता है। धम बन का धमने धाम में पर्याप्त एकमात्र साधन होने के बजाय बीसा कि कुछ राबनीतिक धर्मसाधकी सिखाते हैं। इसके अधिक निश्चित और कोई बात नहीं कि यूरोप में बहुत दिनों से धम के बाहुस्य का रोग रहा है और धम भी है—उस पर बहुतेरे ऐसे लोगों को खिलाने पढ़ाने का बोझ रहा

जिनके लिए फलदायक काम उसके पास नहीं रहा। सङ्घट राज्य धमटीका में धम ऐसी स्थिति प्राप्त कर ली है कि हर वर्ष यूरोप से धमने जाने पाँच से दस लाख तक धामवासियों की आत्मघात कर सकता है।

'उत्पादक उद्योगों का विकास इस समय मनुष्य जाति की सबसे बड़ी और तात्कालिक आवश्यकताओं में से एक प्रतीत होता है। किन्तु इस विकास के लिए धमिष्य और धामाधिक व्यवस्था से अधिक आवश्यक और क्या है ?

'बन के बँटवारे का समाजवादी प्रश्न एक बार उठ जाने पर उसकी धोर से धमिष्य नहीं घूरी जा सकती। समाजवाधियों ने जो धामे प्रस्तुत किए हैं वे काफ़ी

समय से बने या खुद धार्मिक सिद्धान्तों पर आधारित है, जिनमें से कुछ के लक्ष्यो समर्थक या उन लोगों में भी हैं जो समाजवादियों की सबसे अधिक लिखा करते हैं। इन लोगों की बहुमतों और प्रत्याभ्यासों और परस्पर बोधोपेय के द्वारा समाप्त नहीं किया जा सकता और इन संयोगों और लोगों के द्वारा समाप्त किया जा सकता है। यह समस्या धार्मिकों के लिए है, और जब तक कोई ऐसा बल नहीं मिल जाता, जिसे लोगों पर नियमित मान नें, जब एक प्रपत्ति के इस का वास्तविकता कार्य की गयी है—जिसके लिए वह धार्मिक भयों के कारण प्रयोग है—ब्रह्मिक विचार-विमर्श और बहुत की है। इन्हीं लोगों को पहले प्रसन्नता की इस कार्य को पाटना होना प्रत्याभा चाहें जितना भी होत और गरीबियों बर्बाद जाएँ और और मचाया जाए, निम्नलिखित पक्षियों को फिर से एक करके प्रभावकारी रूप में प्रतिधीन नहीं बनाया जा सकता।^१

इन्हीं लोगों पर ही सामाजिक ध्यानि की भाषा केन्द्रित है। इसी स्वर पर हिन्दुओं का 'उत्कर्षित' का सिद्धान्त उपास होता है। उनके वर्णन में हिन्दु उद्युक्त और वैकल्पिकताओं विरोध के विच्छिन्न सिद्धान्त संघोषित हाकर सामाजिक और वैज्ञानिक नियोजन के एक प्रभावशाली और समयाभूत सिद्धान्त का रूप प्रस्तुत करते हैं।

न्यूयार्क नगर में वैकल्पिकताओं लोकतन्त्र का एक विच्छिन्न रूप में सबसे अनिच्छित स्थिति। नौवें दशक में 'न्यूयार्क ईनियु पोस्ट' के सम्पादक विनियम कुनैन द्वारा और विनियम सेपेट ने और पंचवें दशक में 'कुकलिन डेली ईनियु' के सम्पादक वास्ट डिटमैन ने पत्रकारिता का ऊँचा स्तर उन्नत किया और लोकतान्त्रिक बल (डेमोक्रेटिक पार्टी) को ऐसे समय में साहित्यिक प्रतिभा और राजनीतिक सिद्धान्त प्रदान किये जब प्रतिष्ठित प्राप्त करने के लिए उसे लोगों की धारण्यता थी। ब्रह्मण और डिटमैन दोनों ने ही स्वतन्त्र व्यापार और प्रत्यक्ष उद्योग के सिद्धान्तों को प्रिया पाई थी, किन्तु सेपेट और पार्क मॉडर्नि के सामन्ती नेतृत्व की प्रेरणा से उन्होंने अपने संस्थापित सिद्धान्तों का नवीन रूप में प्रयोग किया।

१८३५ में टैमनी द्वारा^२ जो हठों में बँट गया। जब एकाधिकार विरोधी पुट

१ पिबरी प्रांक्त पॉलिटिक्स, पृष्ठ २०१ २०२ २०३-२०४।

२ न्यूयार्क में धर्महीनी स्वतन्त्रता के धारण्य-धरत में ही धर्मिजत-बर्दी के विच्छिन्न वैकल्पिकताओं का एक सुस्पष्ट मध्यमवर्गीय समुदाय, जो एक ही प्रभावशाली है। संश्लेषण सन्तों के विच्छिन्न, जहाँमें प्रथमता नाम एक उदार और बुद्धिमान धार्मिकता तरवार 'टैमनी' के नाम पर रखा।—सन्तु०

या मजदूर क्ल (वर्किंगमेन्स पार्टी) ने सचमुच अपने को धर्मप्रेमी में पाया जब धर्मप्रेमीकारियों ने अपना सम्पीडकार मनोनीत करके रोशनी बुझ कर दी, किन्तु वे इसमें ही जमे रहे और 'लोकोओको' व मोमबत्तियों को रोशनी में उन्हींने एक स्वतन्त्र संस्था के रूप में अपने को संघटित किया। यह घुट घुटकाती ही यमा और राष्ट्रीय स्तर पर मजदूरों के हितों और बँकों के विरोध का गैरा मागा जाने लगा। लोकतन्त्र का उदय प्रतिरूप जो धर्मप्रेमी से 'लोकोओकोइरम' के नाम से प्रसिद्ध था उससे अत्यन्तबाध का प्रसूच स्वर बन गया। विविधम लेबेट इसके सिद्धांतों के सर्वाधिक मुखर प्रवचक थे यद्यपि इन्फ्लेट ने एक यू-ईवसेधवासी के रूप में इसे अपना हार्दिक समर्थन देकर इसकी बढ़ी सेवा की। 'पोस्ट' में उनके सम्पादकीय लेखों के निम्नलिखित अक्षरों से पाठक को इस धर्मप्रेमी की प्रकृति का बहुत कुछ ज्ञान हो जायेगा।

'क्या किसी चीज की कल्पना की जा सकती है, जो उस कानून की अपेक्षा उदारता या म्याम की हर भावना के अधिक प्रतिकूल हो जो इन्धनी मूल्य निर्धारण के द्वारा धर्मप्रेमी को गरीबों का वेतन निर्धारित करने का कानूनी अधिकार देता है? धर्मप्रेमी नही है, ता इस मुसामी की परिभाषा भूल गये है। स्वतन्त्र नागरिक के अधिकारों में स समय के विचार के लिए संघर्ष का अधिकार विकास है तो उसकी इतना भी ही हो जायेगी जैसी किसी मासिक के साथ या जमीन के किसी टुकड़े के साथ बाँध देने पर। धर्मप्रेमी के रेल का धर्मप्रेमी और धर्म के धर्मप्रेमी से स्वयं अपनी सत्ते रखने का छोटा-या अधिकार न हो तो बसिण्ड के पुत्रों की अपेक्षा अन्तर के मजदूर की स्थिति किस रूप में अच्छी है? धर्मप्रेमी का न करने के निश्चय की मागणी कानूनों के द्वारा दण्डनीय बना है नकारात्मक में स्वयं को सजा मिलती है, उसके प्रसाधा और कोई सजा है तो फिर इसमें कोई विशेष अन्तर नहीं पड़ता कि काम लेने वाला एक है या कई है, व्यक्ति है या व्यवस्था पुसामी की कृणित प्रवृत्ति पर अपने पाँव जमा होगी।

'जमी अपने सामान्य हितों को समझते स्वीकार करते और उद्योगकार कार्य करते हैं। फिर गरीब ऐसा नहीं न करें। लेकिन जैसे ही गरीबों से अपने अधिकारों की रक्षा के लिए एक होने की अपील की जाती है, तत्काल समाज अन्तरे में पड़ जाता है। सम्पत्ति सुरक्षित नहीं रह जाती और जीवन अन्तरे में पड़ जाता है। यह पाठक उस समय की विरासत है जब गरीब और मजदूर

२ लोकोओको—वर्षात सुखी और सख्त जपह पर रगड़ने से जल बढने वाली विद्यासनाई।—धनु०

बनों का समाज में कोई हिस्सा न था और कोई अधिकार न था, सिवाय ऐसे अधिकारों के जो वे बलपूर्वक प्राप्त कर सकें। किन्तु अब समय बदल गया है, बल्कि पासाएव बढ़ी बना हुआ है।

इस धरती पर जितने भी देश हैं वा कभी भी वे उनमें यह एक ऐसा देश है, जहाँ अब और अधिकार के दावे सर्वाधिक निराशा किन्तु और हारमास्पर है। वे किसी वैश्व विधिस्था का भाग नहीं कर सकते। उनके कोई बल, विधिष्ठ अधिकार नहीं हैं, सिवाय इतारों से प्राप्त होने वाले अधिकारों के। और अपनी सम्पत्ति को हमेशा के लिए अपने बंधनों के लिए सुरक्षित करने की कोई शक्ति नहीं है। ऐसी सूरत में समिन्नात नयों का रूप बरना और उसके जैसे दावे करना सर्वथा हास्यास्पद है। यह बिल्कुल सम्भव है कि कब वे स्वयं मिच्छारी हो जायें या किसी भी सूरत में उनके बन्ने से मिच्छारी हो ही सकते हैं।'

लेकिन हम पूछते हैं कि अगर मजदूर बंधन अपने राजनीतिक सिद्धान्त के समर्थन में, या अपने छतरे में पड़े अधिकारों की रक्षा के लिए संयुक्त हो जाते हैं, तो इसमें अंतर नहीं है? जब उनके विरुद्धी मिल कर काम करते हैं तो क्या उन्हें जिसकर काम करने का अधिकार नहीं है? यही नहीं क्या यह उनका अधिकार नहीं है कि वे इस स्वतन्त्र देश में उत एकमात्र राष्ट्र के विरुद्ध एक ही बिससे उन्हें मज है—एकाधिकार और एक विद्यास कामकी व्यवस्था जो उन्हें पीस कर मिट्टी में मिला देती है? सचमुच यह एक विचित्र गणतन्त्रवादी सिद्धान्त है और एक विचित्र-गणतन्त्रिक देश है कि एक सामान्य प्रयास में एक सामान्य लक्ष्य के लिए, तापों के एक होये ही व्यक्ति और सम्पत्ति के अधिकारों के लिए छतरे की भांति उठ जाये हीती है। क्या यह जनता के अधिकारों पर धार्मिक जनता की सरकार नहीं है और क्या उच्च के अनुचित इस्तख्त और अनधिकार-ग्रहण से इनकी रक्षा करना इसकी स्थापना का विधिष्ठ अर्थ नहीं है? और अगर तापों का सामान्य हित रखने की अनुमति नहीं है, सामान्य भावना से कर्ष्य करने का अनुमति नहीं है, अगर वे वैधानिक उपायों से इन इस्तख्तों का प्रतिरोध करने के लिए संयुक्त नहीं हो सकते, तो विधि-निर्माण और पक्षकों के चुनाव में अपने मताधिकार का प्रयाण करने में उन्हें स्वतन्त्र प्रेषित करने का क्या मतलब है?

युद्ध पक्षकार है जो संघर्षता को बड़ा अधिक समझने का दिशावा करते हैं और उन्हें स्वतन्त्र व्यापार के सिद्धान्तों के किन्तुन प्रतिकूल समझते हैं। और बहुत यह सिद्धान्त की जानी है कि उन्हें हाशून द्वारा दारुनीय बना दिया जाये। स्वतन्त्र व्यापार सम्बन्धी हमारी धारणाओं के स्रोत निम्न हैं और हम इस पक्ष

में है कि उचित ऋण की प्राप्ति के लिए निमजुल कर या प्रकैले कार्य करने के लिए मनुष्यों को पूर्णतः स्वतन्त्र छोड़ दिया जाए। हमारी दृष्टि में संयोजनों का चरित्र पूर्णतः उस सभ्य के आन्तरिक चरित्र पर निर्भर है जिसका सम्मान किया जाता है। —

“एक ही बात है जिसके पीछे मित्रों और मजदूर सुरक्षित रूप में सामान्य शत्रु का विरोध करने के लिए एकत्र हो सकते हैं जिसके विरुद्ध धरतल के प्रकैले प्रकैले कार्य तों लपट हो जायेंगे। यह बात है, ‘संयोजन का सिद्धान्त’। हम उन्हें सलाह देंगे कि इसके पीछे के आत्यधिक गम्भीर मामलों में ही धरतल में क्योंकि धरतल मानिकों के साथ उनके टकराव में जैसे दो राष्ट्रों के टकराव में घेरेबन्दी की बहुसंख्यक बुराइयों का अनुभव म्यूनाधिक दोनों ही पक्षों को होता है और इस कारण आत्यधिक संकट के समय ही इसमें पड़ना चाहिए।”

म्यू-इंक्सैड के बुद्धिजीवियों में ‘लोकोपेन्सो’ लोकतन्त्र की भावना सुस्पष्ट) बेर्नोस्ट और हार्बर्ग में भूत हुई, किन्तु एमर्सन भी उससे प्रभावित हुए। बेर्नोस्ट ने १८३२-४० में उनकी भाषण-माता का दीर्घक वा ‘वर्तमान युग’ और इसमें एमर्सन ने बताया कि किस प्रकार मानव समाज में तकेंबुद्धि की धारक प्रगति ने परम्परा के ‘भय’ को लपट कर दिया, फिर किस प्रकार उसने उपबोधिताओं को उस भय से आत्म कर दिया जिसका उन्हें प्रतिनिधित्व करना चाहिये किस प्रकार ‘बनी होने का लक्ष्य धारे संसार को क्षय पया है। किन्तु एमर्सन ने धारै बलकर आधिक लोकतन्त्र के बारे में कहा कि ‘सब मिला कर ‘मिथि हब’ (यूनिवर्सल पार्टी) धीरे-धीरे धारै बढ़ता है, जैसे स्वयं संसार की बरि से। जिस महान् विचार ने मनुष्यों के हृदयों में आशा उत्पन्न की वह ऊया की किरणों की भाँति धीरे-धीरे धारे संसार में फैलता जाता है।” वियोडोर पार्कर ने जो पहले भाषण में उपस्थित थे, लिखा

“यह धारा का धारा ‘लोकतांत्रिक लोकोपेन्सो’ वा धोर स्टांडैरली’ (राजनयन की पत्रिका) के पिछले पंख में लोकतन्त्र और मुबार पर राजनयन के लेख की भाषना के पूर्णतः अनुकूल वा। बेर्नोस्ट आत्यधिक आनन्दित थे। भाषण के ‘लोकोपेन्सो’ पर वे कल्पनाशील रूप में धृत्त थे, और दूसरे दिन धाम को उन्होंने सुझा कहा ‘किन्हीं भी शोताओं के समतल चाई उनकी संख्या

१. हार्बर्ग लिख द्वारा सम्पादित ‘दो डेमोक्रेटिक स्पिरिट (म्युपार्क १८४१) पृष्ठ २१०, २१४, २१४, २१५, २१५, २१६, २१६-२१६।

२. बेर्नोस्ट इतिवट केर्बेट, ‘ए मेम्बामर धात्र राम्ब बारडो एमर्सन (म्युपार्क, १८४०) पृष्ठ ११०, पृष्ठ १११।

चित्तनी भी कम हो, ऐसी बातें कहना बड़ी बौद्ध है, किन्तु वे हमारे समझ 'रे टाज्य' (रेंसायुसेट्स) के समझ भाएँ तो हम उनके लिए तीन हजार मोठा से बाईसे । एक मन्त्री, द्विप सपने वाले सञ्जन ने एक घाम एमर्सन को सुना और कहा कि उनके ऐसा माफ्य देने की बात वे यह मान कर ही समझ सकते हैं कि वे जाये डेबोपट के प्रवीन खुदीबर में कोई स्थान प्राप्त करना चाहते हैं ।"^१

वास्तु चिह्नमैग की मेली और उनके विचार 'न्यूयार्क पोस्ट' या एमर्सन की अपेक्षा अधिक मातृकतापूर्ण थे । उनके सम्पादकीय लेख लोकोन्नेको धाम्योतन को एक और बरफ तक बसाते रहे । उदाहरण स्वल्प—

लोकतांत्रिक विरसाध की प्रमुख धारमाएँ हमेशा अपने पुत्र से प्रागे रहती हैं और इस कारण उन्हें पुराने पूर्वग्रहों से सङ्गा पड़ता है । वे जिस संघर्ष में पड़ने हैं उसमें बहु-साहस की नहीं, बरन् नैतिक साहस की आवश्यकता पड़ती है ।..

स्वयं नेफ़रसन के प्रचार के आधार पर हम कह सकते हैं कि पड़ने बाइन्स के सासनात्म के धम्बकार-पुत्र में जो कष्टदायक उत्पीड़न और अपमान उन लोगों को सहने पड़े उनका कोई धनुमान नहीं बना सकता । किन्तु स्वयं अपने हृद साहसी हृदयों का सहाय लेकर और एक प्रीक्षितपूर्ण लक्ष्य के कल्प द्वारा सुर्जित रह कर वे जिने नहीं । सारे भय का परित्याग करके वे निरन्तर अपने विज्ञान को विस्तार और समझते और खुसे धाम अपने चितोचिर्षों के मत के झूठ और धम्याय की मोफला करते हुए जनता के समझ भाएँ । हम धाम यन्ही के विज्ञानों के बारिस बन कर और उरी के धनु के बिच्छ लड़े हैं—समान धर्षिकारों का धनु । सोमन्त्रन को फिर विजय होयी, जैसे तक हुई की और उस समय से भी धर्षिक निश्चित कर में होया । हमारे ऐसा सोचने के दो सीधे से कारण हैं । एक यह है कि मजदूरों का विज्ञान समूह उस समय की अपेक्षा धर्षिक सहाय और प्रबुद्ध है । दूसरा कारण है कि इस राष्ट्र के एक कोने से बुन्दरे कोने तक लोकतांत्रिक स्वतन्त्रता के अपने प्रयोग को उग्रभी धर्मिय सीमा तक से जनि की एक लज्ज और वैभन भाईता है ।

^१ हम यह मन्विप्यबाणी करने का साहस करते हैं कि धाम से बीस वर्ष के

^१ वही, अण्ड बो, पृष्ठ १८-१९ । ऐसा प्रतीत होता है कि वे धायल जित रूप में दिने गये, उन रूप में कभी प्रकाशित नहीं हुए । उनके रूप और लक्ष के बारे में और धर्षिक जानकारी एमर्सन के 'जर्नल' (बोस्टन, १९०९-१४) अण्ड बाँक, पृष्ठ २७५-२९०, से और उनके 'नेटसी' (न्यूयार्क, १९१६) अण्ड बो, पृष्ठ २४६-२४७, २५३-२५६, से निम्न लज्जती है ।

साधन नहीं है, जो सबसे कम साधन करे। हमें याद रखें है कि इस उक्ति की भाषना हमारे देशी नेताओं के हृदयों तक प्रबिक्र प्रवेशों पर और प्रबिक्र निकट तक नहीं पहुँचती।

“कानून के द्वारा सामान्य सद्गुण धेष्ठता और आत्मत्याग सामे की प्रवेसा करना मुर्बाता है। ये बिस्कुत भिन्न स्रोतों से घाते हैं—अर के प्रभाव और उदाहरण से सुनिमित्त सिद्धान्तों से और नैतिकता की भावत से। अतः नैतिकता में हस्तक्षेप करने वाले कानूनों में हमारी भास्वा बहुत कम है और अनुर्वी की प्रवृत्त बनाने के कानूनी प्रवाशों में हमारी भास्वा बिस्कुत ही नहीं है।”

मुवा अमरीका

बीरे-बीरे स्फूर्तिमय वास्त के क्लिग कार्यक्रम के स्थान पर अमरीका की ‘अष्ट नियति पर एक भास्वा पा गयी और लोकतन्त्रवाशियों ने ‘अमरीकी व्यवस्था’ को बारखा को बरत कर उसे अमरीकी लोगों की प्रकृतिबन्ध प्रगति का रूप से बिया। १८३७ की तिराधा का प्रवृत्त होने के बाद पश्चिम की ओर तेजी से प्रसार शौचीविक शक्ति और अमरीका को बढ़ती हुई राजनीतिक प्रसिद्धा ने मिस कर एक उत्साहपूर्ण भाषावाद और देशमक्ति का सुजन किया। अब इसमें सोने की खोज और यूरोप में १८४८ में हुई शक्तिधियों की उल्लेखना पुड़ गयी और मुत्सामी के प्रवृत्त पर मिसोरी समझौता^१ हो गया तो अल्प बिस्वास की शक्ति ने प्रवृत्ति और अमरीका के नैतृत्व में बिस्वास की एक तेज राष्ट्रीय महात्त का रूप से मिया। सडे बघक का यह तेज भाषावाद सातवें बघक में होने वाली दुःखर बटना के लिए प्रबिक्रतम अनुभवुक्त मानसिक प्रुमिका की।

एमर्सन का एक भाषण क्लिग राष्ट्रवाद से लोकतन्त्रवाशी राष्ट्रवाद की ओर

१ वास्त क्लिगमैन, ‘बी बेबॉरिय प्रोड कोर्सेज’ काष्ठ एक, पृष्ठ ५९, ५३-५४, ५६-५७, ५९।

२ मिसोरी-समझौता—मिसोरी राज्य के त. रा. अमरीका में प्रवेस की अनुमति सम्बन्धी १८२० में हुआ समझौता जिसके अनुसार बर्ष मिसोरी राज्य में अत्सामी-प्रवा बानु रही, किन्तु उतरे पश्चिम धार उत्तर के समी क्षेत्रों में अत्सामी-प्रवा समाप्त कर दी गयी।—अनु०

इस संक्रमण को धार-रूप में व्यक्त किया है। यह भाषण उन्होंने १८५४ में बोस्टन के व्यापारिक पुस्तकालय संघ (किंग्सटन लायब्रेरी एसोसिएशन) के समक्ष दिया और इसका धीरे-धीरे 'युवा अमेरिकी' रखा। पहले हिस्से में उन्होंने रेसों और भाष्य 'सुधारों' के सांस्कृतिक महत्व पश्चिमी क्षेत्र का द्वार खुलाने और व्यापार की अभिवृद्धि पर अपनी प्रसन्नता व्यक्त की और अमेरिका को 'यविय्य का देश' प्रारम्भों संयोजनाओं अभिकल्पों प्रायाशों का देश' कहा। फिर माननी निर्माण और सुधार के इस किंग किंग से मुझ कर उन्होंने कहा— 'सम्बन्धों एक उदात्त और मनीषुसं नियति है जिससे मनुष्य जाति निर्दिष्ट होती है। इस 'नियति का उन्होंने धारण के नहीं बरन् प्रकृति के एक कार्य के रूप में समझाया।

"यह सामग्री प्रकृति द्वारा दिये किन्तु सर्वशक्तिमान् है और कार्य करती है। इतिहास की हर पीढ़ि यह निश्चय पैदा करती है कि हम बहुत ब्यापार नहीं मटकेंगे कि नीचे सुधार जाती है। जो कुछ हम सीखते हैं उसका यही सबक है कि इससे प्राया उत्पन्न होती है, जो सुधारों की उर्वर जननी है। हमारा काम साफ़तौर पर यही है कि हम उसके में न भायें सुधार में स्काबट न डालें बड़ हो जाने तक बैठें न रहें, बल्कि हर जाने वाली सुबह को देखें और नये दिनों के नये कार्यों के साथ लयें। धारण जकीसुत रहा है उसे विकासमान् पीधा होना चाहिए। मैं समझता हूँ कि क्रान्ति का काम मनुष्य-जाति के विभाज्य को व्यक्त करना होना चाहिए, उसमें स्काबट डालना नहीं—नये विचार, नई बस्तुएँ। व्यापार एक साधन या किन्तु व्यापार भी केवल कुछ समय के लिए है, और उसे कुछ धार्मिक व्यापक और बेहतर बस्तु के लिए स्थान छोड़ना होगा जिसके बिना धर्म भी प्राक्पथ में उदय हो रहा है।

"व्यापार द्वारा समाज की स्थिति में हुई अल्पि के कमस्वल्प हमारे काम में धारण अकुशल और नाप-मरकम प्रतीत होने सपा है। धार्मिक संविष्ट विचारों का कार्य हमने अभी भी देख लिया है। समय धुन सकिठों से मर है। हममें से कुछ छलीसुत होंगे। यह धारण जानकारों समाजवाद एक मनीषुसं संकेत है जनता की धिला के लिए बढ़ती हुई प्रायार्थें इस और संकेत करती है कि महाजन और बह्मत्त के दसाधा धारण के धीर भी कुछ काम है।

'धार्मिक-धार्मिक की किसी पहाड़ी से भरती, तो धूमि धारण की माँग करती प्रतीत होती है। मनुष्यों के वास्तविक धारणों को स्वीकार करना होया और प्रेम व बुद्धि से उनका सामना करना चाहिए। वे भरती के उठे हुए कौने नहीं से नीचे के कैले हुए मीपारों को देखा जा सकता है, स्वामियों की माँग करते प्रतीत होते हैं वास्तविक स्वामियों, धू-स्वामियों की जो धूमि और उसके उपकीर्ण

की समझते हैं और मनुष्यों की कार्य-क्षमताओं को भी और जिनका धारण नहीं होता वो धरे होता चाहिए, अर्थात् मानवस्युक्ता और पूर्ति के बीच मध्यस्थता। हर नागरिक बड़ी प्रसन्नता से धर्म-निर्देशन को कायम रखने और स्वयं बगाने के लिए प्रयत्न करेगा। ऐसी वस्तुस्थिति की ओर सचसुच प्रगति होती प्रतीत होती है, जिसमें यह कार्य इन नैतिक कर्मियों द्वारा किया जाएगा। और यह निश्चय ही युवाओं में नागरिकों द्वारा अधिक विवेक के प्रदर्शन से नहीं होगा बल्कि अधिक धारण के प्रति धीरे-धीरे बढ़ रही इस प्रवृत्ति के द्वारा होगा कि धारण के वो कार्य उचित छूट जाते हैं उन्हें स्वयं अपना ले।

“हमें राजाओं की भी मानवस्युक्ता है और सामन्तों की भी। प्रकृति हर समाज को राजा और सामन्त प्रदान करती है—सैकड़ों हम केवल नाम के राजा-सामन्त न रहकर असमी रहें। जो संबंधित हैं उन्हें से हम अपना नेतृत्व और अपनी प्रेरणा लें। हर समाज में कुछ व्यक्ति धारण करने के लिए पैदा होते हैं और कुछ समाह देने के लिए। अर्थात् सुनिश्चित हों प्रेम द्वारा निर्मित हों, तो हर बगल उनका स्वायत्त धारण और सम्मान के साथ होगा।

“मेरे आप युवाओं से कहता हूँ कि अपने दिल की बात मानें और इस बेस का धर्मिणा-दर्शन करें। संसार के हर युग में एक मनुष्य राष्ट्र रखा है जिसकी माननाएँ अधिक उदार हों जिसके प्रमुख नागरिक तात्कालिक इच्छा रखने वालों द्वारा अतिक्रमणिक और अंधविश्वासी कहसाले का उत्तर उत्तर भी सामान्य न्याय और मानवता के सिद्धों का समर्थन करने को तैयार रहते हैं। ऐसा राष्ट्र कीर्ण होया सिवाय इन राज्यों (धमरीक्ष) के ? कोन इस मानवोत्थन का नेतृत्व करे, सिवाय म्यू-डंगलैड के ? नेताओं का नेतृत्व कीर्ण करे, सिवाय युवा धमरीक्षी के ?

‘संसारों समारे धमरीक्षी धारणिक राज्यों का विकास, व्यापार-व्यवस्था के अधिकतम विकास और राज्य को संबोधित करने वाले नैतिक कारणों के प्रकट होने से अधिक को महानता का ऐसा रूप मिल रहा है जिसे अनाभूत करी प्रकृति कांपी है। एक बात हर सामान्य बुद्धि और सामान्य अन्तर्द्वारा वाले व्यक्ति के सामने साफ है, कि यहाँ धमरीक्षी में, मनुष्य का घर है।’

धमरीक्षी नियति को इस कारणों से एक नये प्रकार के सौन्दातिक सिद्धान्त को बन्ध दिया। प्रकृति का मार्गदर्शन द्वारा प्राकृतिक नियम का नहीं था, बल्कि भौतिक और मानवी प्राकृतिक धारणों का या एक धारणनीतिक प्रकार की

सामान्य सम्झौतों को समूचे अमरीकी राष्ट्र को हर हिस्सा में प्रसारित प्रवृत्ति की सुरक्षा प्रदान करती थी। जब एमर्सन वैसा साम्य और सावधान विमात्र भी इन परिघामोक्तिपूर्ण भाषाओं का विचार हो गया तो उन युवा परिचारकों के जिनसे एमर्सन ने अपील की थी प्रसीमित स्टूडेंट भाषावाद और संघीय राष्ट्रवाद की कल्पना की जा सकती है। उनमें से एक तथा-युवक वास्तु चिन्तन में अपने पत्र, 'वैली ईविस में विमु-स्वर में कहा—

'जबकि विदेशी पत्र—कम से कम उनका एक बड़ा हिस्सा—इस बण्डल और इसके बुने हुए नेटवर्कों की हूँती उड़ा रहे हैं 'यात्री-हूडिन' का देश पेंसिल साब पत्रपत्रिक के भाष के इंसान को साम्य एक के साथ साथ बड़ रहा है। वसिए और परिचय की ओर कोई भीज इसके सामने नहीं टिक रही है, और सम्भव है कि एक दिन यह कमाडा और बसी अमरीका (अतास्का) को भी अपनी पैर में रखे। उन जानों को यह परम्परागत 'मत्र' रीति से करता है या नहीं यह मौल्य से।—किन्तु इसमें कोई सन्देह नहीं कि वह चाहे जो भी कल्पन उभरे मानवी जीवन, सम्पत्ति और परिचारों के प्रति इसका दृष्टिकोण कोमल रहेगा। क्रिस्ती की स्थिति में 'यात्री-हूडिन' का देश अपनी युव या 'हिन्दुस्तान में धर्मो की कार्यवाहियाँ' या पोलेट के बिनाघ' बँसी जोरों के प्रतिक्रम प्रस्तुत करने का बोझ कभी नहीं होगा। पुष्टनी बुनिया धोपचारिकता और अनुशासक के अपने बोझ के नीचे लड़कड़ाती रहे। हमारी बातें और भूमि अविज्ञ नहीं और ठाढ़ी गयी है। और हमें सिर्फ पचास वर्ष साथी की ओर संकेत करके इतना कहना है कि जो बीतें के हूँ। २

नवनिर्गत हॉर्न का 'युवा अमरीकावाद' एक विधिवत प्रकार का लोकतन्त्र का और उनके पन्मीरतम भावनों में से एक को व्यक्त करता था। उनमें यह सुलत' न राजनीतिक लोकतन्त्र या न धार्मिक, बल्कि सामाजिक लोकतन्त्र था—सामाजिक समानता के प्रति तथाक और सर्वोच्च समाज की चाह। वे एक 'युव' लोकतन्त्रवादी जनता के धारणी थे।

सैन्य में और मेन राज्य के बोझान कालेज में एक युवक के रूप में जो वे जानबूझ कर धर्मसे दूरे रहे, परन्तु विधिवतता न प्राप्त करने को उन्होंने एक धारत और एक धारत बता लिया था जबकि उनके भावपात्र के सारे लोच ? यात्री-हूडिन—अमरीकी स्वतन्त्रता युव के समय लोकप्रिय वसित जो संघीय के मन्त्रालय का विचार होते-होते अमरीकी का राष्ट्रीय वीत बन गया।—युव०

१ वास्तु चिन्तन, 'सी वेव'रय पत्रिक की फोर्सेट (न्युयार्क, १९२०) का एक, ११ ११।

विशिष्ट वैयक्तिकता प्राप्त करने की चेष्टा कर रहे थे। उन्होंने किसी मंच पर अपना स्वीकार नहीं किया और अन्य रीतियों से भी अपने छात्रियों को समझाया कि लेखन के अपने जुने हुए कार्य-क्षेत्र में भी उनका स्वागत छोटा ही रहेगा। 'मैं कभी संसार में विशिष्ट प्राकृति नहीं बनूँगा और मेरी छापी भाषा और इच्छा यही है कि जनसमुदाय के साथ जुटा बसता रहूँ।' वे महत्वाकांक्षी नहीं थे और बीबिका के लिए क्षम करना भी उन्हें अप्रिय था। 'भ्रम संसार का प्रमिथान है और वा कोई उसमें ह्रास लयाता है, वह उस सीमा तक पहुँच बन जाता है, उन्होंने ब्रूक फार्म^१ के प्रयोग से निरास होने के बाद अपनी प्रेमिका को लिखा। उन्हें भाषा भी कि वहाँ उन्हें कम से कम काम के साथ प्रतिक से प्रतिक प्रायम करने को मिलाया। किन्तु अपनी प्रारंभ स्थिति के निकटतम वे उन वर्षों में ही पहुँच पाये जब वेल्स के बुनीवर और लिबरपूल के उप-नूठाबास में उन्हें औद्योगिक बल का राजनीतिक संछ्छल प्राप्त रहा।

बोकराग्नूकी वे परस्परवारी मुबारकों के रोमानी अनुसरणामी 'ग्रहंवार' के विरुद्ध सामान्य व्यक्तियों का गम्भीर, यथार्थवारी उद्यम मानते थे। पुस्तामी-प्रवा की समाप्ति चाहने वालों की कट्टर पैरोवर सोलोकप्रतिता के समस्त नैतिक-यथार्थवारी बनने की अपनी चेष्टा के फलस्वरूप ही उन्होंने तुजामी की समस्या की गम्भीरता को पूरी तरह नहीं समझा। डॉबार्न और पुवा धमरीकियों^२ के राष्ट्र की नैतिक स्थिति के एक ऐसे विस्तरेख के आधारे पर जो यथार्थ से बहुत दूर प्रमाणित हुआ विश्वासपूर्वक यह भाषा व्यक्त की कि बलकत विरोधों पर राष्ट्रीयता की विषय होगी—

'इसी प्रकार कहा जा सकता है कि दोनों पर एक सामान्य उद्देश्य में एक हैं—हमारे पवित्र संघ की उस घटल आचार के रूप में जायम रहना जिससे न केवल धमरीका बल्कि छापर छापी मनुष्यवार्ति अपनी नियति की ओर प्रसर होनी और उसे प्राप्त करेगी। और इस प्रकार मनुष्य प्रसामान्य सान्ति और समरसता में अपने प्रपति की उस लपो हतबल की प्रतीक्षा में हैं, जिसकी ओर वे अपने विश्व संकेत करते हैं।'^३

१ ब्रिज के नाम पर, ११ अक्टूबर, १८५२ ई, 'दी कम्पनीट वर्स' (रिबरसाइट संस्करण, कैम्ब्रिज १८८६) में, अण्ड बाण्ड, पृष्ठ ४६९।

२. ब्रूक डॉबार्न—परस्परवार्तियों द्वारा बसाई गयी एक प्रारंभ बस्ती को प्रस्तुत रही।—अनु०

३ 'दी कम्पनीट वर्स' (कैम्ब्रिज १८८६) अण्ड बाण्ड, पृष्ठ ४६९।

उनके लिए वह घास्वा कभी तरस नहीं रही। यह मुसल एक नैतिक संघर्ष था, जिसका बुद्धान्त होना स्वाभाविक था।

हॉबार्न की निजी पीड़ा और भी ग्यादा पहुँची इस कारण ही यही कि ईपतिस्तान में अपने आवास के समय, जिसे वे स्नेहपूर्वक 'हमारा पुराना घर' कहते थे, उन्होंने ईपतिस्तानी धर्मशास्त्र-वर्ष के परिपक्व 'उच्च' प्रतिमानों और नैतिक मुद्दों से प्रभावित होना सीख लिया था और अमरीका वापस आने पर हमारी संस्कृति के लक्षण से उन्हें बड़ा चकचक सपा। पुरानी धर्मशास्त्र-वर्ष की सुन्दरताओं के प्रति प्रेम और युवा लोकतन्त्र के आदर्शों के प्रति निष्पक्ष के बीच जो संघर्ष उनके अन्दर चल रहा था उनके जीवन के अन्तिम वर्ष इसी में मुखरे। इस आन्तरिक संघर्ष और उसके साधारणजीवन अन्त की बन्दूकि 'ब्रॉडर रिमोंड्स सोशेट' में बम्बीर विवेचना की।

'मैं यह बकर कहता हूँ कि मुझे अपने देश से प्यार है, मुझे उसकी संस्थाओं पर गर्व है, मेरे अन्दर एक भावना है, जो आदर अणुतन्त्रवादियों के अतिरिक्त अन्य लोगों के लिए अज्ञात ही रहती है, किन्तु जो मेरे लिए सर्वाधिक पर्व की वस्तु है, कि कोई मनुष्य मुझे डेंबा नहीं है—क्योंकि एक अन्य व्यक्ति के रूप में, जिसे मैं उसका वद प्रदान करता हूँ, मैं स्वयं अपना आसक्त हूँ—और न कोई मुझसे नीचा है। अगर आप मेरी बात समझें तो मैं आपको बताऊँ कि मुझे किंगी अजरा का अनुभव हुआ, जब इस देश में पाँच राजने के बाद पहुँची बार मैंने एक व्यक्ति को कहते सुना कि जम्म से उसे कुछ विशेषाधिकार प्राप्त हैं, मजबूरी करने वाले लोगों के प्रति उसे नीची दृष्टि से देखते पाया, जैसे वे किंगी जिम्न-आति के हों। और इस बात को मैं कभी नहीं समझ सकता कि अपने ल ठीके व्यक्तियों और बयों पर आपको निर्दिष्ट रूप में गर्व होता प्रतीत होता है; जिसे जम्म से ऐसे विशेषाधिकार प्राप्त हैं जिनमें हिस्सा पाने की आप कभी आशा नहीं कर सकते। यह एक ऐसी चीज हो सकती है जिसे सहना पड़े, लेकिन निरवय ही ऐसी नहीं जिस पर सम्पूर्ण रूप में गर्व हो। फिर भी अंदरों को ऐसा पर्व होता है।'

'उस सम्मोच को समझना हम सबसे कठिन बात है जो अंदरों को अपने से डेंबी एक व्यक्ति के बारे में सोच कर होता है, जिसके विशेषाधिकारों में वे हिस्सा नहीं लेना सकते जिसे उनका विरस्कार करने का अधिकार है, और जो उनकी अमीर पर अपना सुन्दर और आकर्षक आचरण प्राप्त करती है—इस बात के सोच समाप्त, सारे और महानिम होते हैं क्योंकि मैं दुरा, अमरु की अपनेला अविद

संप्रयोगी होते हैं, और अष्टम पुत्रत्व के समूचे होते हैं। और वे सारे साम उन्हें अपनी स्थिति से प्राप्त होते हैं। अगर साम्य होना केवल नाम की बात हो तो वह ईर्ष्या की वस्तु नहीं। किंतु वह केवल नाम ही नहीं और भी बहुत कुछ है। यह सबकुछ मनुष्यों को बहुत उच्च बनाता है। यही निम्न वर्ग मने ही इसे सह सकते हैं। लेकिन जो वर्ग सामर्थ्य के तत्पक्ष बाध करते हैं—उच्च मध्यम वर्ग—वे किस प्रकार इतने प्रेम से इसे सहन करते हैं यह निश्चय ही धर्मोपनिषद् को उल्लेख में आता है।

“वे यह अनुभव करता हूँ कि इमिस्तान के विचार और संस्कार बाह्य भी हों मेरे अपने वैश्वामनी अपने बहुत-बहुत धारण करते हैं—बौद्धिक दृष्टि से नहीं बल्कि ऐसी रीति से जो उन्हें अपनी भाषा धारण से आरम्भ करने का अवसर देता है। अगर मैं अपने धारण को अर्थ बनाने के दृष्टि से वापस आऊँ किसेपतः परकी बारी और वैश्वामनी का भाषण बनाने के दृष्टि से तो मेरे लिए धर्मोपनिषद् की खोज स्वर्ग हुई, जो महान् भावना हवारे अन्तर बनाई गई है वह स्वर्ग हुई, और मैं उस सब के प्रति होड़ी हूँ।

लेकिन फिर उसके ऊपर एक बात की तरह उमड़ती हुई वह सारी प्राचीन शक्ति जानोसी और पुत्रता का उस पुराने घर पर आई हुई-सी इतनी कुत्तर और परिमामय संपादी थी। परबियों की वह सुन्दर व्यवस्था वह मनुष्य अन्वेषता लेकिन फिर भी उस सामर्थ्य भाई-बारे है इन्कार नहीं जो अर्थ मनुष्य और उसके नीचे के लोगों में था। वह सारा आत्ममय समाजम जिसमें सभी निश्चित होती है और जो कबीरन नीचता और अर्थ संघर्ष से पूर्णतः मुक्ति होता है, वहाँ धार्मिक नामों में सभी लोग मूलतः एक ही विचार के होते हैं या हमारे कटुतापूर्ण बर्णों के बीच संघर्ष के अन्तर्गत धर्मोपनिषद् की ऐसे प्रतीत होते हैं। वहाँ जीवन के इतना आकर्षक इतना परिष्कृत बना दिया गया था फिर भी उसमें एक प्रकार का चेतुपन था, जो यह दिखाता प्रतीत होता था कि वह अपनी सारी शक्ति पीछे छोड़ भाषा था। ऐसा प्रतीत होना कि जीवन में जो कुछ भी आत्ममय था उसका सारा संघर्ष और आकर्षण ब्रह्मण कर दिया गया फिर भी अति-परिष्कार की सत्ता परत जीवन पर अभी नहीं बड़ी। सत्यता के प्रति अंधली कन्धे और बुद्धिनिष्ठ धर्मोपनिषद् दृष्टिकारण में ऐसा क्या था जिससे इसकी तुलना की जा सके? हम सम्यक्ता और समृद्धि से किसकी तुलना करें ?”

बर्न-समाज और बर्न-विहीन समाज के इन संघर्ष से भी अधिक व्यापक एक

और इसी से सम्बन्धित संघर्ष था, जो प्राचीन हॉर्बान और उनके रोमांसों (रोमानी रचनाओं) पर छाया रहा, धार्मिक निष्ठा और व्यावहारिक उपबन्धि का संघर्ष, बुद्धतावादी और यास्की का संघर्ष। हॉर्बान के अनुसार इस संघर्ष में लोकतन्त्र और बुद्धतावादी अन्तरात्मा, राजनीतिक परम्पराओं के बिना सम्भव नहीं है। युवा समूहों के विरोध ने उनकी अन्तरात्मा और उनके यथार्थ भाव दोनों को ही भाग्यविध किये। वे एक उत्साही पलपर बन गये बिना यह समझे हुए कि उनका इस तरह कापने अन्तर्जातीय रोमांसों से भी नहीं अधिक रोमानी था और यह कि उनका अपना धार्मिक संघर्ष राष्ट्र की दुःखद नियति का एक बिन्दु था।

सीमान्त के समुदाय और विरवास

अमरीका के सर्वाधिक अत्यायु धर्म निरन्तर पीछे हटते हुए सीमान्त ने एक ऐसे सामाजिक दर्शन को जन्म दिया जो राष्ट्रवाद और व्यक्तिवाद दोनों से निष्कृत मिश्र था। उसे समुदायवाद कहा जा सकता है। जब से ही मनुष्यों के बीच की अज्ञानता को किसी अन्तर्जातीय बुद्धिमत् विचारणा, या किसी धर्म के बाण, या किसी चेतन पर ही बसने का स्वप्न देखने लगे तभी वे इन 'स्वर्णम क्षेत्रों' को उन्होंने किसी ऐसे बड़े परिवार या कबीले के 'उत्तराधिकार' के रूप में देखा है, जो किसी न किसी कारणवश पीढ़ियों से यात्रा जीवन बिताने को बाध्य रहा था। यद्यपि यह कोई धार्मिक भाव न थी कि जब महान् परिश्रम के द्वार खुले, तो प्रयोगशील व्यक्तियों के छोटे-छोटे समूहों ने अनुभव किया कि विचार का भाग्य ने उन्हें 'पुकार' है, कि वे पुनः सजते हुए संसार और उसकी संस्थाओं को छोड़कर, एक नये जीवन का नये दुनिया में नये समाज का आरम्भ करें। बारी समुदायों, धर्म-समुदायों और परिवारों की कड़वा गिन्होंने एक सुव्यवस्था के अन्तर्गत से प्रेरित हो कर यूरोप छोड़कर अमरीका के लिए प्रस्थान किया, अमरीकी इतिहास का एक सुनिश्चित विषय है। किन्तु परिश्रम की ओर यात्रा भी उसी दुःखद कड़वी का उत्तरांत है, जब बुद्धों मंदिरों और कबीलों का अनुभव अत्यन्त 'नवी' दुनिया के पूर्ण समुदाय पर किया जाने लगा। प्रति धर्म ही, यूरोपीय भाषा यहाँ भी प्रकट हुआ और मानवों के अन्तर्गत फिर बाधा पर बस गयी। विदेश १८०८ के बाद, १८१२ के बाद और १८३७ के बाद, हजारों अमरीकी ऐसे वे गिन्होंने परिश्रम की ओर बुलाये जाये

धावाने सुनीं धीर को उस भूमि को खोजने के लिए बसबद्ध हुए जिसे एडवर्ड एचरैट ने 'समान नियमों धीर सुखी मनुष्यों की भूमि' कहा।

'यह एक पतनशील साम्राज्य पर ईश्वर का कोप व्यक्त करने के लिए भेजा गया असम्य जयशियों का प्रवाह नहीं है। यह मानव परिवार है, जिसे बिभाटा अपना पैतृक सत्ताधिकार प्राप्त करने के लिए महीं बाया है।

"पर्वतों धीर समुद्रों के पार एक प्रिय भूमि की कल्पना का मूर्च्छक्य जिसे सुदूरतम प्रतीत है ही पुराने सोम अपने प्रस्वर संजोए रहे, समान नियमों धीर सुखी मनुष्यों की भूमि। अटलांटिस' समुद्र से निकल आया है। भूमि के अन्तिम तौर पर हम पहुँच गये हैं। समुद्र के पार सब धीर कोई धरणस्पद नहीं है धीर कोई खोजे नहीं है, धीर कोई माघाएँ नहीं है।"^१

ईश्वर के बिना राज्यों की मन्विष्यवाणी प्राचीन पैगम्बरों ने की थी धीर खोजियों व पुनरुत्थनों की अदृश्य पीढ़ियों ने बिनकी कल्पना की थी के अघर कही बन सकते थे तो महीं महान् पश्चिम में। यह उत्तरकाय का धरती पर मनुष्य की यात्राओं का अन्त था।

धर्मवा निर्दोष छोटे-छोटे समाजों के निर्माण की यात्रा ने बामिक धीर सोफ्यरक दोनों प्रकार के रूप लिए। सोफ्यरक रूपों की कल्पना धामतीर पर प्लोटोनी पणलनों के अन्वर्त में की गयी। 'सम्बद्ध' मनुष्यों के 'समाजवादी समुदाय (अंतिमस्टरीज) 'समाजवाद' की व्यवहार में जाने वाले थे। बामिक रूपों में बड़ी विभिन्नता थी—यानी बर्मेसमुदाय बर्मे प्रचारक तबयुन उदय' समुद्र 'उत्तरकायीन सप्त धामि को सभी म्यूनामिक धर्मतन्त्रवादी धीर दिव्य-ज्ञानवादी थे।

धमरीका में प्रतिष्ठित होने वाला हीमात्त बर्षन का पहला रूप यानी बर्मे-समुदायों का था। प्लाइमथ के मानिधों^२ की कहानी अपने धाप को धामिक

१ अटलांटिस—अटलांटिक महासागर में स्थित एक वीरालिक द्वीप जिसका बर्लन प्लेटो ने एक धारणें राज्य के रूप में किया। किबबन्ती के अनुसार यह द्वीप बाद में समुद्र में डूब गया।—धनु०

२ धमरीका में 'साहित्य की प्रवृत्ति के अनुकूल परिस्थितियों' पर एडवर्ड एचरैट के मायस से, बोस्टन, १८२४, वासेड्ड धर्मों द्वारा सम्पादित 'धमरीकन क्रिस्तोसक्रिक एग्जैज' (न्यूयार्क, १९४६) में पृष्ठ ८८, ९२-९३।

३ इतिहास में 'विभिन्न धारणें के नाम से प्रतिष्ठित इंसानिस्तान के गुडतावाधियों का एक दल को जॉन बुनिपन के नेतृत्व में धमरीका धाप धीर मैसाचुसेट्स में प्लाइमथ नगर की स्थापना की — धनु०

मर्बे में गया इजिप्ट (पवित्र देश) समझने का उनका प्रयास जो एक बंपसी देश से ईश्वरीय प्रेरणा प्राप्त सुसमय भूमि पर घामे से और उनके द्वारा इस सिद्धान्त के आधार पर धर्म-समुदायवादी नयनों का निर्माण इसका बहुत बड़ा फल मिला गया है। किन्तु धर्म-प्रतिक विस्तृत और अधिक मौखिक सिद्धान्तों से निर्देशित होने वाले धर्म यात्री धर्मसमुदाय जी थे। न्यू-इंग्लैंड के धर्मशास्त्रकारों (धर्म-संघटन की स्वतन्त्रता के समर्थकों) के साथ इनमें सर्वप्रमुख 'मोरेवियन' समूह के जिनकी बस्तियाँ न्यू-इंग्लैंड की बस्तियों की भाँति धीरे धीरे ईश्वर के छोटे छोटे उपायों से बहस कर धर्मोपेक्षा की तरफ बन गयीं। जब ये लोक (जेकोबोना क्रियावादी) और धर्मन तोष धर्मोपेक्षा वाले सगे—कमस बोहेमिया, मोरेविया और ईश्वरी (धर्मन प्राप्त) छोड़ने के लिए मजबूर होने पर—उस समय वे ज्ञानाबोध धर्म-समुदायों में संघटित थे। उनका सिद्धान्त था कि उनके लिए ईश्वरीय इच्छा यह थी कि वे सत्-सामान्य के जीवन के साथ निरन्तर धर्म-प्रचार के कार्य को निभायें। अतः पेंसिलवेनिया में वेल्सहेम उत्तरी कैरोलिना में सेलम बार्बेडास और धर्म बस्तियों सिद्धान्तिक रूप में धार्मिकों के बीच धर्म-प्रचार का मुख्य केन्द्र थीं। हर समुदाय को एक ही परिवार के रूप में संघटित करने का प्रयास और एक सामान्य धर्मतन्त्र या साम्प्रदाय के विकास का प्रयत्न ये प्राथमिक उद्देश्य के अधीन थे। प्रथम उद्देश्य का प्रसिद्ध धर्म-प्रचारकों का धार्मिकों की ओर निरन्तर प्रयास काम चलाना। ये धर्म-प्रचारक उस सामुदायिक विचार-धारा की प्रेरणा थे, जिसके प्रति ये धर्म-समुदाय समर्पित थे। अपने काम की सामुदायिक प्रकृति में वे सोच इस तरह पूर्णरूप में कूट हुए थे कि जो पीढ़ियाँ तक इन्होंने अपनी उरसों की इस स्वाभाविक धार्मिकता का सख्त विरोध किया कि वे अपने निजी परिवारों की ईश्वरीय परिवारों से धर्म करके स्वतन्त्र देश में प्रतिष्ठितपूर्ण धार्मिक जीवन में अपना स्थान लोते। धर्म-प्रचारक सामुदायिक धार्मिकों को धार्मिकों तक ही नये धर्म 'ईसाई धर्मों' का संघटन करने में लगे हुए, जिनमें कुछ गोरे थे कुछ धार्मिकों और जिनके धार्मिक जीवन को प्राप्तपूर्व संघ के सामान्य धार्मिक डीके का ही एक धर्मिक धर्म बनाया गया।

धर्म-प्रचार की प्रकृति सम्बन्धी ऐसी धारणा मोरेवियन लोगों के पहले के वैदिक और प्लॉक्सम समुदायों में थी जिन्होंने सुदूर दक्षिण-पश्चिम धार्मिकों के साथ मिलकर धर्म निर्माता धर्म-प्रचारक समुदायों का निर्माण किया था। अपने उत्पत्ति-काल में कैम्ब्रिजिया के महान् धर्म-प्रचार केन्द्रों के संघटन लोकतान्त्रिक धर्म धर्मोपेक्षा मध्ये धर्मिक धर्म, किन्तु उनकी सामुदायिक धार्मिक-धर्मोपेक्षा मोरेवियन लोगों से बहुत भिन्न नहीं थी। नू पेंसिलवेनिया

कुछ बर्मन प्रोटेस्टेंट समुदायों का संगठन निश्चित रूप से मठीय या विशेषतः 'एफएटा' समुदाय का।

इन छूटे-छोटे सभ्य-समायनों में अधिकांश के मूल यूरोपीय थे। वेमिन्सलेनिया और विस्सीरी राज्य ऐसे बर्मन सम्प्रदायों से भरे पड़े थे, जिनकी शुरुआत पुरानी दुनिया में हुई थी। उनकी संख्या इतनी अधिक थी कि सब वहाँ पिनाये नहीं जा सकते। इनमें से अधिकांश परकायादायी और साहसिक समूहों में से एक पुर्टेम्बर्ग से आये हुए 'रैप' के अनुयायियों का था जिन्होंने १८१४ में इम्ब्राना राज्य में हारमनी नामक नगर की स्थापना की। यह पादरियत-निरोधी पब्लिशरवादी, संयमी वपानु, कौमार्यव्रत का पालन करने वाले और मेहनती लोगों का समुदाय था। इसी समूह की एक शाखा ने १८१७ में ओडिसी राज्य में खोर नामक नगर की स्थापना की। १८४२ में इससे मिश्रता-मुक्तता एक पब्लिशतावादी सभ्य 'सत्य-प्रेरणा समुदाय' या 'एन्जेबर' समाज' बर्मनी से आया। उन्होंने अस्तव १८१४ में अपना स्थायी निवास आयोबा राज्य में अमाना नगर की बनाया। यह किसानों का एक साम्यवादी समाज था जिसमें न पेसेबर पादरी या न पेसेबर मनोरंजन था। ये बड़े सीधे-सादे धार्मिक संस्कारों और विधियों में हिस्सा लेते और हर सशय सीधे ईश्वर से प्रेरणा लेते का अधिकारी था। अमाना समुदाय का अस्तित्व कम भी है, यद्यपि संशोधित रूप में। स्वीडेन के पब्लिशतावादीयों का एक उत्पीड़ित बर्म-समुदाय का जो अपने पैगम्बर एरिक बैन्सन के कैदत्व में आया और अस्तव उत्तरी इतिहास में एक प्रयोगशील बस्ती के रूप में बस गया (१८२६-२७)। साथमें बसक में बखिणी स्त से बहुसंख्यक मैमनाइट^१ साम्यवादी या हुटेराइट^२ शोध आये और उन्होंने बखिण बकोटा में बस्तियाँ बसायीं जो बूबरहॉल्ट समुदायों के नाम से प्रसिद्ध हुईं।

मिश्र समाज का क्लेकर्टों की कहानी भी बस्तुतः सीमाश्रेणीय विस्वासों की इस संश्लिष्ट कथा का अंग है, जिन्हु न्यू-इंग्लैंड के बुद्धतावादीयों की मांठि वेमिन्सलेनिया के क्लेकर्टों का भी ऊमरी रूप-रंग छोड़ ही बरख गया और वे हमारे बर्मनिरपेक्ष राज्य के संस्थापकों में शामिल हो गये। जिन्हु इस समाज की

१ रैप—बर्मनीवादी, जिन्होंने बर्म के एक समाजवादी रूप का प्रचार करने के कारण १८१३ में अमरीकन जाता पड़ा।—अनु०

२ एन्जेबर—बाइबिल में बलिष्ठ एक स्मारक परब, ईश्वर की कृपा का प्रतीक।—अनु०

३ मैमनाइट—बक्केरों या अतिस्मावादीयों से मिश्रता-मुक्तता एक प्रोटेस्टेंट समुदाय।—अनु०

एक धाबा, 'हिसने वाले क्लेकर' या शेकर^१ सीमान्तक्षेत्रीय समुदायों का एक प्रथम उदाहरण है। माता ऐनसी नामक पैमन्बर के इन अनुयायियों का वास्तविक नाम 'नवयुग वर्च' (मिसैलियस वर्च) या बिदवास्तियों का संयुक्त वास्तविक नाम 'नवयुग वर्च' (मिसैलियस वर्च) या बिदवास्तियों का संयुक्त समाज' (नूनाइटेड सोसायटी फॉर मिडवर्ल्ड) था। उनकी मृत्यु के दशक बाद ही इसलत और कनिस्तिफ्ट नदियों की घाटियों में बिछने हुए उनके अनुयायी कई बड़े परिवारों में 'ईस्वीय सम्रेश को व्यवस्था' में एकत्रित हो गये (१७८७)। इस समुदाय के सदस्य नीचे लिखी सभ्यता सेते थे—

'यह हमारे अनुभव से पुष्ट हुआ कि जिना संयुक्त-हित और संघ के, पूर्णतः ईसा के नियमों के अनुसार उपलब्ध कोई वर्च नहीं हो सकता जिसमें सभी सदस्यों का साम्प्रदायिक और प्राथमिक बस्तुओं में, अपनी स्वयं और प्रावन्तकताओं के अनुसार समान अधिकार और विरोधाधिकार हों।—

'सभी सदस्यों का, जो वर्च द्वारा स्वीकार किए जायें धार्मिक अधिकार के रूप में एक ही संयुक्त हित होना था। अर्थात् वर्च में सभी बस्तुओं के उपमान में सभी का अपनी प्रावन्तकताओं के अनुसार म्यादपूर्ण और समान अधिकार और विरोधाधिकार होना था—जिना इस आधार पर कोई अन्तर किये कि हममें से कौन क्या क्षमा जब तक हम वर्च के शासन और व्यवस्था के प्रति आस्थाकारी रहें और सदस्यों के रूप में सम्मिलित रहें। इसी प्रकार सभी सदस्य समान रूप में बने थे कि अपनी योग्यता के अनुसार, वर्च के शासन और व्यवस्था के अनुकूल, संघ-बद्ध रूप में एक संयुक्त-हित को प्राप्त रखें और उसे बस प्रदान करें।

'यह न वर्च का कर्तव्य था, न वर्च-व्यवस्था में सम्मिलित होने का उद्देश्य था कि साधारण बस्तुओं के एक हित को एकत्रित और निमित्त करें। बल्कि ईमानदारी से उद्योग करने पर हमारे अपनी नीतिका के लिए पर्याप्त से अधिक जो कुछ भी हमें प्राप्त हो उसे परोपकार के कामों में परीनों को राहत देने और ईस्वीय नियमों द्वारा निश्चित प्राय काओं में लगाना था। अतः यह हमारा विश्वास था और अब भी है कि वर्च के संयुक्त-हित में जो भी हित या सेवाएँ हम प्रदान करें, उसके लिए वर्च या एक-दूसरे के विरुद्ध कृण या पोष की कोई बात न उठायें बल्कि कुछ रूप से चाहयों और बहनों की तच्छ अपनी समय अपनी योग्यताएँ वर्च की व्यवस्था के अनुसार एक-दूसरे की पारस्परिक सहाई हैं और प्राय परोपकार के कामों में सहायें।'

१ शेकर-सम्रेश का नाम उनके धार्मिक मृत्यों के आधार पर पड़ा।—
 २. नाम्पु राइट केनोब मैल्बर, 'बी शेकर ऐक्सेक्यूट' (मिसैलियस, १८४१),
 पृष्ठ ८२, ८०-८१।

उनका मुख्य संसार के आध्यात्मिक पुनर्जीवन को या अन्तिम निर्णय की प्रक्रिया प्रकट करने और दुःखों के प्रसंगों को धारण से बाधना था। वह प्रक्रिया माता ऐन में ईसा के दोबारा प्राकृतिक या नारी-अन्तः से आरम्भ हुई थी और सारे 'मन-सुख-काल' में जारी रहने वाली थी।

“ईश्वर ने पृथ्वी के राष्ट्रों का फँसना करना आरम्भ कर दिया है, जो बहुत दिनों से अपने निर्णय में गतिविधि करते रहे हैं और न्याय व सत्य के मार्ग से भटकते रहे हैं और यह न्यायपूर्ण फँसना कभी बन्द नहीं होगा जब तक ईश्वर का कार्य पूर्णतः सम्पन्न नहीं हो जाता।”

‘ईसा के राज्य’ के सदस्यों का नियमन करने वाले विविध नैतिक सिद्धान्त थे—‘संसार से प्रसन्नता आनन्दकारिक शान्ति भाषा की सार्वभौमिक सम्पत्ति का उचित उपयोग और क्रोधात्मक जीवन’। संसार से प्रसन्नता और आनन्दकारिक शान्ति प्राप्त करने के लिए न केवल युद्ध में भाग लेना निषिद्ध था बल्कि ‘संसार के विचारों में भी जिसमें एक राजनीतिक बल की अपेक्षा दूसरे के निकट अनुभव करें। राजनीति में वे फँसकर प्रसन्नताकारी से और अपने को शान्तिक अर्थ में एक अन्य विश्व का नागरिक समझते थे।

एक उत्तरदायी शक्तों में सबसे अधिक वैश्विक मौरस सम्प्रदाय था। १८२३ में न्यूयॉर्क के एक किसान को विषय-दृष्टि मिली कि ईश्वर के जुने हुए लोगों में जो लोग बने थे उन्हें एक नये धर्म-संघटन (विधान) का निर्माण करें। दुःखानुभव में मिले विषय-वर्षों में से एक के सनके अपने विवरण से यह स्पष्ट हो जाता है कि उत्तरदायी विश्वासों के प्रति प्रसन्नता उनसे जो बने का एक महत्वपूर्ण तत्व था।

‘ईश्वर के समक्ष प्रसन्नता करने में मेरा उद्देश्य यह जानना था कि सारे पन्नों में कौन सही है, ताकि मुझे मान्य हो जाए कि मैं किसमें सम्मिलित हूँ। यद्यपि मैंने ही मैं अपने पर इतना आशु पा सका कि बोल सके जो व्यक्ति मुझे ऊपर प्रकाश में लाने से उनसे मैंने पूछा कि सारे पन्नों में कौन सही है—धीरे-धीरे किसमें सम्मिलित हूँ।

‘मुझे उत्तर मिला कि मुझे उनमें से किसी में भी नहीं जाना चाहिए, क्योंकि वे सारे शक्त से और मुझे सम्मिलित करने वाले व्यक्ति ने कहा कि उनके सारे मत उनकी दृष्टि में तिरस्करणीय थे कि वे मतानुयायी सारे भ्रष्ट थे कि

१ ‘ए समरी ऑफ़ दैट वी मिलेनियल अर्थ और युनाइटेड सोसायटी ऑफ़ फ्लोरिडा, कॉमनली नास्ड शेअर्स’ संशोधित और सुधारण हुआ दूसरा संस्करण (प्रसन्नता, १८४८ पृष्ठ ३१८)।

'वे अपने धर्मों से मेरे निकट आते हैं किन्तु उनके हृदय मुझसे दूर हैं, वे ऐसे मनुष्यों के धारणों के सिद्धांत के रूप में सिखाते हैं जिन्होंने देवत्व का एक रूप है, किन्तु वे उसकी शक्ति से इनकार करते हैं।

उन्होंने फिर उनमें से किसी में शामिल होने से मुझे मना किया। धीर धर्म बहुतेरी बातें उन्होंने मुझसे कहीं जो वे इस समय लिख नहीं सकता। जब मैं फिर होय में आया तो मैंने अपने को धाकाघ की ओर देखते हुए धीरे लेटे पया। जब प्रकाश मूठ हुआ तो मैं बिल्कुल निःशक्त था। लेकिन जल्दी ही मेरी हासत कुछ गुपरी धीर मैं बर बसा गया। धीर जब मैं बोवास की धंगोटी से टिक कर बड़ा हुआ तो मैंने पूछा कि क्या बात थी। मैंने उत्तर दिया 'बिन्धा न करो सब ठीक है—' मैं काफी बख्शी हासत में हूँ। फिर मैंने मैं से कहा 'मैंने स्वयं यह जान लिया है कि प्रेस्बिटीरियन मत सत्य नहीं है।' कई मरहटों से होकर मौरमन धर्म-समुदाय को उठा याता (१८३१-४८)

परिषद की ओर सामान्य निष्क्रमण का ही एक धर्मित रूप था धीर 'बुद्ध धाक मारमन' इस बात का एक उत्तम उदाहरण है कि साहसपूर्ण लोगों की पीड़ाएँ धीर धर्म किस प्रकार धर्मगत बरबास को पवित्र धीर भयें बना सकते हैं।

इस सीमान्त-क्षेत्रीय विस्थापों का धर्मयन करते समय यह आवश्यक है कि उनके मनों धीर धार्मिक प्रतीकों के माध्यम से उनकी धर्मयनिक धार्मिक व्याख्या न की जाये बल्कि उनके सामाजिक पक्ष को देखा जाये। 'मरहूमि' को बसाने वालों धीर जिसका बिनास वे धर्मयनमायी समझते थे 'ऐस संसार से सामाजिक धीर धार्मिक पक्षायन की उनकी इच्छा के उद्देश्यों धीर धारणों का सही मापदण्ड व सर्वथा धमन प्रकार के धर्मयन धीर सहकारी प्रजाधिनय की स्थापना के प्रयास हैं जो कभी पूरी तरह सफल नहीं हुए। धारण सीमान्त-क्षेत्र के सामाजिक धारणों का सबसे महत्वपूर्ण पक्ष धर्मयनमायी छोटे समाजों द्वारा पूर्ण स्वतन्त्रता की धीर धार्मिक पक्षायन की उनकी इच्छा के नाम पर की गयी। इर समूह स्वतन्त्रता की धारण इस्तिफ करत्रा का कि वह अपने को धार्मिक दृष्टि से विधेयधिकास्तुक समझता था। दूसरे धर्मों में इस काल के धीर सामाजिक धीर धार्मिक उद्देशन में पूर्ण में प्रतिग्रन्धी धर्म-संघटनों के विवाद धीर संभव उरगत क्रिये धीर परिषद में इसने स्वेच्छ पर धार्मिक समाजों का बाहुस्य उत्पन्न किया जिन्होंने धर धर अपने छोटे से कोने को धानी पवित्र व्योधि में प्रकाशित करता था।

१ जलित स्थित, 'दी पर्स ऑफ वेट प्राइम (सास्ट लेट सिटी १९२९), ४८।

एक सामुदायिक जीवन के अन्तिमरेख समर्थक और अमरीकी सामुदायिक प्रयोगों के इतिहास के अध्येता को बड़ी परबधि हुई जब उन्हें मासूम हुआ कि उनमें से अधिकतर इस कारण असफल हुए कि सबसों में वह पामा कि के प्रयोगितापूर्ण अन्वेषण में अधिक सुनायत्र बना करते हैं। ऐसी 'स्वार्थपरता' की आलोचना के अन्त में उन्होंने कहा कि साम्यवाद इस भावना पर निर्भर है कि 'संसार का मजबूततम अन्तर्द्वय धन से और धन द्वारा प्राप्त वस्तुओं से नहीं मिलता बल्कि विन्द्या के बोधों में दूसरों के साथ हिस्सा बँटाने से मिलता है।'^१ बोधों में हिस्सा बँटाने में इस प्रकार का अन्तर्द्वय धार्मिक अनुभव और उत्पत्ता का आधारभूत धर्म है। अतः यह स्वाभाविक है कि अन्तर्द्वय विन्द्या की कठिनाइयों में धार्मिक भाई-बारे के सम्बन्धों को और मजबूत बनाया। किन्तु अन्तिमरेख समुदाय जिनके अध्येता और विचार उपयोगितावादी सिद्धान्तों पर आधारित थे सम्बन्धता के द्वारा अधिकतम लोगों के अधिकतम सुख की उपलब्धि की वाता करते थे। जब इन अन्तिमरेख समाजवादीयों का समृद्धि के अर्थ में सुख का अनुभव कम होने लगा और बोधों में हिस्सा बँटाने के अर्थ में 'अन्तर्द्वय' का अर्थिक तो उन्हें कुछ निराशा का अनुभव हुआ। अन्तिमरेख समुदायों की तुलना में धार्मिक समुदायों का एक और भी साम था। धार्मिक और अन्तिमरेख दोनों ही प्रकार के अधिकतम समुदायों में निरंकुश या निगुच्छात्मक साधन बलता था। धार्मिक समुदायों में इसे एक प्रकार का अन्तर्द्वय कह कर उचित उद्धारवा वा करता था, लेकिन अन्तिमरेख समुदायों को अर्थिकतात्मिक प्रवृत्त के प्रयासों से बड़ी रिक्तता होती थी। जब एक एजेंट बोलेन बैसा कोई उदार पुँजीपति या पुँजी सपाने वालों का कोई छोटा-सा समूह समुदाय के 'ट्रस्टी' के रूप में सम्पत्ति का मासिक रक़्ता तब तक प्रवृत्त आमतौर 'साम्यवादी स्तर' पर रहता लेकिन जब साम्यवादी सिद्धान्त के द्वि में परिष्कार और जिम्मेदारियों का बँटवारा अधिक समाज रूप में किया जाता तो अर्थिकता वेदा हो जाती। वास्तव में 'अर्थिकता' धीरे-धीरे के अन्तर्द्वय इन समुदायों पर विचार करने में काफी अर्थ है। वहाँ तक ये समुदाय अन्तर्द्वय के विच्छिन्न विरोध के विच्छिन्न वे वहाँ तक उन्हें अन्तर्द्वय-सम्बन्धों के लिए स्वतन्त्रता की उत्साह थी और वहाँ तक उन्होंने सहकारी उद्यम को प्रोत्साहन दिया वहाँ तक ये नि-अन्तर्द्वय धीमा-धीमी अर्थिकता के रूप में ध्यान देने योग्य हैं। लेकिन उनके अन्तर्द्वय गठन और उनकी राजनीति में वहुधा छोटे पैमाने की निरंकुशता ही मिलती थी, और उनमें अन्तर्द्वय वाहे को कुछ भी हो समाजता का प्रेम नहीं था।

१ बिलियम ए. ह्यूब्स 'अमेरिकन कम्युनिटीज ऐन्ड कोऑपरेटिव अर्थिकता', दूसरा संशोधित संस्करण (ग्रिफायो, १९८८), पृष्ठ २०५।

व्यावहारिक लोकतन्त्र के अन्वयन के लिये बर्न-निरपेक्ष समुदायों का अनुभव विद्याप्रद है, किन्तु यहाँ हमें सामाजिक विद्वान्त की जनकी देन से ही मतलब है। यहाँ हमें कुछ सर्वाधिक ठोस और प्रसिद्ध समुदायों को जैसे ब्रुक-हार्न फ्लूटसेंइस, मार्च अमेरिकन फ्लैनेक्स नार्थम्पटन एसोसिएशन, पात्रिटिबिस्ट विलेज ब्राऊ मार्च थइम्स एच० आई को अपने विचार-क्षेत्र से अलग रखना होगा, क्योंकि वे बस्तुवत् सीमान्त-क्षेत्रीय समुदाय नहीं हैं। वे एक स्थिर सामाजिक व्यवस्था के अन्तर्गत सम और सहकारी उद्योग की समस्याओं को इस करने के प्रयोग से और उस व्यवस्था का पुनर्निर्माण करने के प्रयास हैं। सीमान्त-क्षेत्रीय समुदायों की महत्वाकांक्षाएँ इतनी ऊँची नहीं हैं। वे पलायन के माध्यम से सहकारिता के आधार पर नयी बयह बस्ती के प्रयोग हैं। राबर्ट घोबेन के न्यू हारमैनी (१८२५-२८) और यलो स्प्रिंग (१८२४-२५) समुदायों की स्थापना सीमान्त-क्षेत्रीय पुनर्निर्माण के उदाहरण के रूप में निम्नलिखित हैं। बरन् वे उस बाजार पर औद्योगिक पुर्बक बल डुका था। जिन 'गुबारकों' को घोबेन ने बाहर से बुलाया वे सीधे ही सीमान्त-क्षेत्रीय स्थितियों में अस्पर्धित सिद्ध हुए और स्वयं घोबेन ने भी समझ लिया कि कुछ भूमि स खिरे हुए होने के कारण उनका उद्योग उद्योग अनुपपुष्ट था। डुसरी ओर रैप के अनुयायियों को बस्ती 'हारमैनी' अधिक सफल रही न केवल अपनी वारिध प्रेरणा के कारण बल्कि इस कारण भी कि उसका नियोजन सीमान्त-क्षेत्र की स्थिति के अनुसार किया गया था। पौरिपर के अनुयायियों की बस्तियाँ इस दृष्टि से बँटी हुई थीं। सर्व प्रसिद्ध समुदाय रैड बैंक न्यू बरसी बस्ति एक औद्योगिक बाजाररस में एक पहले से बसी हुई मन्डी के लिए बस्तु निर्माण पर आधारित सहकारी क्षेत्री का एक काफ़ी सफल प्रयास था। पश्चिम में नई बस्तियाँ बसाने के लयमग बीच प्रयास पौरिपर के अनुयायियों के क्रिये जिनमें से केवल एक को कुछ सफलता मिली। दिल्कोन्सिन राज्य में १८४४ में एक फ्लैनेक्स (समाजवादी बस्ती) का आरम्भ किया गया (जहाँ मानवत् 'रिपन' मगर है, उसके निकट) जो लयमग ६ वर्ष तक चला। केनोवा निस्कोन्सिन राज्य में एक टिपाण-रमा मापण के बार इस नियम पर बड़ी लम्बी बहस बसी कि 'क्या पौरिपर की विचार-व्यवस्था समाज के ऐसे पुनः-संरक्षण के लिए व्यावहारिक योजना प्रस्तुत करती है, जिसमें हमारी 'सामाजिक गुणधर्मों' के प्रयोग करने के बजाय इन नागरिकों के तप चिन्ता कि वे जंगल में जाकर नये सिरे से गुम्नाम करें। जहाँनी सरकारी भूमि का एक बिना गुपार हुआ राज्य

से सिवा और विद्विष्ट सीमास्त-क्षेत्रीय स्थिति में एक मात्र का निर्माण औरिएरबासी भारत^१ के मनुष्यार शिवा—मुक्त बालविवाह धार्मिक सङ्घिष्णुता गङ्गीसे देवों पर प्रतिबन्ध धर्म के आधार पर उधार, संयुक्त पूर्वो प्रादि । पहले स्वर मति से प्रगति होती रही और धर्म सीमास्त-क्षेत्रीय बन्धनों की तुलना में यह प्रयोग निश्चित रूप से सफल हुआ । किन्तु सीमास्त-क्षेत्रीय स्थिति के सीध ही समाप्त हो जाने से इसकी बरबादी हुई ।

'यह एक सामाजिक असफलता थी, बहुत कुछ इस कारण कि हम धर्म की भावपूर्ण और मानववादी नहीं बना सके । बहुतों ने सोचा कि वे अपने सामर्थ्य से बाहर बाकर क्याया काम कर सकते थे । हम धर्म शासन-सम्बन्ध लोगों को राखी नहीं कर सके कि वे हममें शामिल हो जायें और असत्य सोचों के विरुद्ध लड़ें क्योंकि उनकी बाहर जाने की इच्छा धर्म लोगों को धरमर माने से निरुत्साहित करती थी और धर्मर असत्य सोचों का बहुमत हो गया और उन्होंने मत द्वारा विवर्तन का निर्णय कर लिया । रिपन का छोटा-सा नगर, जो हमारे विरुद्ध ही अपनी राय का बुराई सङ्घित उठ खड़ा हुआ था । बड़ी परेशानी का कारण बन गया और अपने देव मूठ और पुराचार सङ्घित फेसिस के विवर्तन में बड़ा सहायक हुआ ।'

औरिएर की व्यवस्था से निरुत्साहित सम्बन्धित तर्कनावादी भोक्तात्मिक साम्यवाद का एक धर्म प्रसिद्ध प्रयोग फ्रेंचोसी सुधारक एतीन कैंडे का 'साइकेरियन'^२ प्रयास था । टैसास में नई बस्ती बनाने का वास्तविक प्रयास इन फ्रेंचो साम्यवादियों के लिए अत्यधिक कठिन सिद्ध हुआ । किन्तु जब सोमाप्य से इन्हें हिनॉयस राज्य में नीबू के बने बताये नगर में बस्ती का धर्मर मिल गया, जिसे मॉरमन लोग छोड़ पये थे तो वे समस्त हुए और फ्रेंचोसी साम्यवादों का जीवन बिठाने लगे । वे तत्काल फ्रेंचोसी राजनीति में घुट गये, संविधान के बारे में उनमें बड़ा कटु-विचार उत्पन्न हो गया और वे गुप्त में गुप्त लड़ने लगे । संक्षेप में यह सीमास्त-क्षेत्रीय लोकतन्त्र से धार्मिक प्रवृत्ति की स्वानोय राजनीति के आघात का एक उदाहरण था । इन्वॉन्टेनेन न्यूबर्क राज्य में पुमासी-मवा के एक उत्साही विरोधी बाल ए. कामिन्स ने दो वर्ष तक जो कैथिड्रल बस्ती बनाई वह एक छोटा, किन्तु सैद्धांतिक दृष्टि से महत्वपूर्ण प्रयास था । 'मनुष्य को धर्मर अस्तित्व के मौलिक नैतिक और दार्शनिक नियमों के साथ समरत बना कर, जाति

^१ वहीं, पृष्ठ २८५ ।

^२ साइकेरियन—कैंडे के एक उपन्यास में बर्लिन भारत समाज का नाम 'साइकेरिया' था ।—मनु०

एक सम्पूर्ण पुनर्रचना' इसका उद्देश्य था। इन सिद्धान्तों में सामुदायिक सम्पत्ति बच्चों को सामुदायिक देखभाल, धाकाहार प्रयत्नकारण और अप्रतिरोध शामिल थे।

“हम सारे मर्तों बच्चों और एतों का खएहन करते हैं। चाहे वे किता भी का और घडन में माने का प्रस्तुत करें। हमारे सिद्धान्त उनसे ही ब्यापक है जितनी कि सृष्टि और उनसे ही उबार है जितने हमारे बापों धार के तत्व। हम मनुष्य को उसके विधिष्ट विस्वासों से नहीं, उसके कर्णों से परखते हैं और सबसे कहते हैं 'तुम जो चाहो विश्वास करो लेकिन नहीं तक तुमसे हो सके कार्य मन्था करो।’

धार्मिक दृष्टि से यह समुदाय सफल रहा किन्तु अप्रतिरोध में भी क्रांतिव्य के निरवास का साम जटाकर साइपनरुज के एक लोकण-बुद्धि, बाकादु बहीत' ने समाज की निधि का बड़ा हिस्सा अपने अधिकार में कर लिया। दूसरे शब्दों में पूर्ण स्वतन्त्रता के इस प्रयोग का नाश नहीं जयह बसने की परिस्थितियों ने नहीं साइपनरुज नगर की निरपेक्षा ने किया।

'संसार' से निरसाहित निर्वासितों के दिमाग में सीमान्त-क्षेत्र का कार्य यह था कि समुदाय समुदायों के लिए धार्मिक और स्वतन्त्रता का प्रसाय स्वान प्रकाश करे। किन्तु इस प्रकार का सीमान्त-क्षेत्र प्रति सीमा ही कुछ हो गया। संघर्ष के संसार में भाई-भारे के शोषों के जो सपने मनुष्यों ने देखे उन्हें बाहरों इत्यन्तैय और साम्प्रतिक घसस्योय ने मष्ट कर दिया। एक मारमन समाजशास्त्री ने एक बार मुझे बताया कि सीमान्त-क्षेत्र का इतिहास किस प्रकार यह प्रमाणित करता है कि समरोषा में कोई भी सोय सन्ने धरसे तक 'पुने हुए सोय' बने रहने की धार नहीं कर सकते। ऐसी शोष निरपेक्षा के समझ, यह जानकर कि जब कोई सीमान्त की धोर मायता है, तो श्रूता से कठिनार्थ की धोर मायता है, स्वतन्त्रता धार्मिक धोर मून के संघ को जोर करता हुआ सीमान्त-क्षेत्रीय शार्थनिक धामतीर पर अपनी जिम्हरी को समझ नहीं पाता था न यथार्थ-दृष्टि से न रोमानी दृष्टि से। उसने न बौद्धी कुन्कड़ी का भीत' (योग धौंड ही बाट ऐस) लिखा न सफरमैना। जो सफरमैना' (पायनियर्स) (जो पायनियर्स)। ऐसी कथिताएँ सीमान्त-क्षेत्र को परिवेष्ट में और दूर से चिचित करती हैं। सके हुए सीमान्तक्षेत्रों की धार्मिक निमित्त प्रतिश्रिया मन्विष्य में पलायन की होती थी इस धार्या में कि ईश्वर जब चाहेगा बुद्धि के परे की रीतियों से उसकी धार्याएँ पूरी होंगी।

‘मेरी धारणा को पीत सुनाओ ससकं कुम्भे हुए विस्वास और धारणा को पुनर्जीवित करो

‘मेरे मन्द विस्वास को जगाओ, मुझे भविष्य को कोई दृष्टि को एक बार मुझे उस भविष्य का ज्ञान और ध्यान दे दो ।

‘ओ ध्यानमय इर्षमय परिरुतिमव भीत ।

‘जरती से परे की शक्ति ठेरे स्वर्ण में है,

‘विषय के प्रमाण—मनुष्य बन्धन मुक्त—विजयी धाखिरकार

‘‘धार्मिक मनुष्य की धार्मिक ईश्वर को बन्दना—

पूर्ण ध्यान !

मानवजाति पुनर्जन्म लेती है—एक शेष रहित

विरत पूर्ण ध्यान !

नाही और पुण्य ज्ञानी मोक्ष और स्वस्व—

पूर्ण ध्यान !

‘कुछी हँसी से मरी शीघ्राएँ, परिपूर्ण ध्यान !

‘मुझ, विषय कष्ट गये—दुर्लभमय धरती

परिशुद्ध हुई—बधा केवल ध्यान !

‘सागर ध्यान से परिपूर्ण—बाठाबरस में केवल ध्यान

ध्यान ! ध्यान ! स्वतन्त्रता पूजा प्रेम में, ध्यान,

जीवन के सम्प्राप में ।

‘केवल होता ही पर्याप्त । सांस लेना ही पर्याप्त !

‘ध्यान ! ध्यान ! सब धोर ध्यान ! ’

ऐसी दृष्टियों का ध्यान कवियों और रहस्यवाधियों के साज-साज धार्मिकों का भी इमेधा उपलब्ध रहा है, क्योंकि ऐसे तीव्र धारण और धारणा को व्यक्त करने में और ऐसे धारण समाज का चित्रण करने में यद्यपि बहु बर्तमान सम्भावनाओं से धोर सम्भवतः भविष्य की किसी वास्तविक स्थिति से भी पूर्णतः असम्बद्ध होता है, धार्मिक चर्यना वैदिक साहस को बीजसु बनाती है धोर धारणा भी बन्धन प्राप्त की गया कम दे देती है ।

१ वास्तु शिल्पकर्म, लीप्त इन शब्दों में ‘वी जस्टिक इन्वेटर’ । यहाँ बिना अन्य कविताओं के शीर्षक दिये गये हैं, वे भी वास्तु शिल्पकर्म की रचनाएँ हैं ।

स्वतन्त्रता और संघ

छठे दशक में लोकतन्त्र और राष्ट्रवाद के बीच हुए समझौतों की धारु बीत गयी, और अन्त-सिद्धान्त और व्यवहार दोनों के ही के यन्मीर ध्वंसविरोध साधने या ध्वे जिनके द्वारा अमरीकी लोग शान्ति कायम रखने का प्रयास कर रहे थे। समझौते के स्थान पर टात्तने की प्रकृति घाई और टात्तने के बाद प्रसपाव थी। जिस मंच को आधार बना कर 'राष्ट्रीय यणुतन्त्रवादी' एक प्रसात अत-समझे मध्य-पश्चिमी व्यक्ति को १८६० में राष्ट्रपति चुनवाने में सफल हो गये थे वह प्रसनों को टात्तने का एक फूहड़ बीर था। लिन्कन के समर्पक भी यह जानते थे कि अपने शब्द अधियातों में उन्हें जो अलग-अलग बादे करने पड़े थे, उन्हें एक राष्ट्रीय कार्यक्रम के रूप में इकट्ठा करने पर उनमें कोई तासमेत नहीं होता। किन्तु राजनीति का वह मर्कुर रूप केवल अमरीकी लोकतन्त्र के पतन की परिणति या क्योंकि द्वीप-राजनीति ने खुलेआम सस्ती लोकप्रियता की धीर पीठ में लूट के बंटवारे की व्यवस्था को अपना आधार बनाया था। देश के राजनीतिक नेताओं को एक-दूसरे से गहरी शिष्ट भी धीर बस को अगले धीर उनके राजनीतिक खेल से उतनी ही गहरी शिष्ट हो गयी थी। 'स्वतन्त्रता और संघ एक और अजिब' स बारे में सापण देना धीर आग्रह करना कि जनता का आसन जनता के लिए धीर जनता के द्वारा भी होना चाहिए, यहाँ तक तो ठीक था। लेकिन 'राष्ट्रीय लोकतन्त्र' जैसी आरणाएँ ध्वर आत्मक नहीं तो कात्मिक प्रतीत होती थीं। लोकतांत्रिक राजनीति को देखते हुए लोकतांत्रिक धारणों की उपलब्धि कैसे हो सकती थी ?

मू-इंग्लैण्ड में मुक्षानी-प्रया की समाप्ति के समर्पक धीर इतिहा में संघ की समाप्ति के समर्पक स्वतन्त्रता के लिए संघ की समाप्ति के प्रयत्न पर सहमत थे, किन्तु इन पराक्रान्ठवादियों के बीच में नाफरिफों का विशाल बहुमत धीर मध्य व पश्चिमी राज्यों के राजनीतिक नेता स्वतन्त्रता की संघ के अधीन रखने के लिए तैयार थे। सर्वप्रथम वेकहन ने घोषित किया था कि संघ को कायम रखना होगा धीर रखा जाएगा धीर वेकहन-समर्पक लोकतन्त्रवादियों ने अथ इस बात की इजाजत देना की कि अतुलाई से देश की एकता को बनाए रखें जबकि उनके अपने सिद्धान्त उसे तंग रखे थे।

इतिहासी सिद्धान्तों का निष्पण करने कांठ धामतीर पर प्राकृतिक अधिधर, सामाजिक अनुबन्ध और रास्या में मात्र संघीय सन्तन्ध के वेकहनवादी सिद्धान्तों के आधार पर अपनी बात का धीरित्व सिद्ध करने का प्रयास करते ---

ये । प्रधान न्यायाधीश टैनी के प्रतिष्ठित निर्णय से जिस सिद्धान्त को क्रान्तन का भंग बना दिया था कि पुस्तक व्यक्ति नहीं सम्पत्ति है—उसके आधार पर वे बुझानों की नागरिक स्वतन्त्रता और समानता के प्रश्न को टाल जाते थे । किन्तु जब विचार मिश्रित कर पुस्तक प्रथा के प्रश्न तक ही सीमित रह गया तो अधिकांश विचारियों ने नैतिक सिद्धान्त को बिल्कुल ही छोड़ दिया और पुस्तक प्रथा का समर्थन उपयोगितावादी धार्मिक आधारों पर किया । कभी-कभी धर्मशास्त्र में कुछ नैतिकता का पुट भी था जाता, जैसे उदाहरण के लिए, वास्तुतः (बस्विली कैरोविला) के उपयोगितावादी संघ के मामले में जिसने १८५६ में इस आधार का एक प्रस्ताव स्वीकार किया कि पुस्तक प्रथा वास्तव में राजनीतिक धर्मशास्त्र का प्रश्न है । यह एक सीधा सा सवाल है कि हम मजबूर का साथ समय करों में जिसमें हम पर यह जिम्मेदारी होती कि बीमारों और बुझानों में हम उसकी देखभाल करें और उसे सहाय दें या कि हम उसके समय का केवल एक हिस्सा करीबें और ऐसी कोई जिम्मेदारी हमारे ऊपर न हो ।

धामतीर पर उत्तर और बस्विली दोनों को ही भय होने के साथ-साथ कुछ राष्ट्र भी किसी जब राजनीतिक विचारों का स्वान गूढ़-गूढ़ नैतिक सिद्धांत के एक नये अर्थ और संघ के एक नये सिद्धान्त के लिए बातावरण साफ हो गया । किन्तु नैतिक पर पुस्तक की सृष्टि और संघ की रक्षा का क्रियात्मक बोध पड़ा, बार्षिक पुनर्निर्माण की विधा में कभी कभी और ठोस धारणा किया मन्त्रिण उनके सिद्धान्त भी उनके साथ ही सही हो गये । सीमान्त-क्षेत्रीय लोकतन्त्र विद्युत सिद्धान्त और नरम गणतन्त्रवादियों के समझौतावादी हैं वे उन्हें किसी विरासत के रूप में मिले थे । गूढ़ चोपित हो जाने के बाद वे स्वतन्त्र थे कि अपने दलीय तरीकों को छोड़ें और बर्हा तक हो सके, स्वतन्त्रता और संघ का एक-एक उद्यम लेकिन मेल पैदा करने वाला कार्यक्रम निकालें करें । उन्होंने उत्कृष्टतम दलीय गारों का जो पुस्तक वाले राज्यों के संवैधानिक अधिकारों पर और इस धारणा पर आधारित थे कि 'सृष्टि-भूमि' के साथ-साथ पुस्तक वाले राज्य भी रह सकते थे, परिस्थान कर दिया और (१८५८ में ही व्यक्ति) अपने इस विश्वास को कि राष्ट्र 'धारा पुस्तक और धारा स्वतन्त्र नहीं रह सकता स्वतन्त्रता के बोधान-यम की एक पुनर्स्थापना पर आधारित किया । उन्होंने कहा कि उस भोष्णा-यम के सिद्धान्तों में एक अर्थहीन समाज निर्मित है, जिसमें स्वतन्त्रता असा-असा सभी मनुष्यों का अधिकार है और उसका संघ भंग नहीं किया जा सकता । उन्होंने स्वतन्त्रता के अपने सिद्धान्त का उपयोग न केवल बुझानों की सृष्टि के सम्बन्ध में किया बल्कि स्वतन्त्र मजदूरों में धार्मिक स्वतन्त्रता की अभिवृद्धि के सिमसिने में भी ।

स्वतन्त्र किसान उनका आदर्श था। ग्राम्य समूहों के काम का और ग्राम्य समूहों के लिए काम करने को वे व्यावहारिक प्रणालि या व्यवस्थायी दासत्व मानते थे, जिसका स्वाभाविक अन्त इसमें हो कि मजदूर सम्पत्ति क स्वतन्त्र स्वामी के रूप में स्वयं अपना व्यापार या दूकान शुरू करे। सिक्कन मानता करता था कि इस प्रकार वर्गोन्नति समाज की आदर्श राजनीतिक और आर्थिक वालों ही क्यों ही उपसम्पन्न हो सकेगा। यद्यपि परिणाम की स्थिति के सम्बन्ध में इन विचारों में कुछ भ्रष्टाचार था, किन्तु दखिणी बंगालों के आर्थिक ढाँचे में और उत्तर के बड़े हुए औद्योगिक पुँजीवाद के सन्दर्भ में वे पूर्णतः व्यावहारिक सिद्ध हुए। जनस्वरूप सिक्कन द्वारा स्वतन्त्र मनुष्यों के राष्ट्रीय लोकतन्त्र का प्रयासवासी विकल्प, एक लोकप्रिय आदर्श मान रहा है। एक भावना और निरपेक्ष प्रतिमान के रूप में उसकी शक्ति हर पीढ़ी के सामे बढ़ती जाती है, जो उसकी उपसम्पन्न से अपने को व्यक्तिगतिक दूर पाती है।

स्वतन्त्रता और धर्म का एक धर्म मापुक्ततापूर्ण मूल हमें नास्ट छिटपौट के बीच में मिलता है (यह कहना कठिन है कि उसे उन्होंने प्रतिपादित किया)। यह मताधारण कधि उसी प्रकार बाँगलियों की योग्य में रखे जाने के योग्य नहीं है बरस अविश्वस्य सिक्कन। उन्होंने बिना मनुष्यों के विचारों में मूल विद्यमान का प्रभाव किया, जिन्हीं स्तर पर सभी मनुष्यों में मूल विद्यमान का प्रयास किया। और जब किसी ने उनसे विक्रमवत् की कि वे लोगों को कोई समन्वितपूर्ण दर्शन नहीं प्रदान करते तो उन्होंने उत्तर दिया, "मेरा स्वागत है मैं ऐसा नहीं करता मैं ऐसा करना भी नहीं चाहूँगा।" उनमें बिना किसी शोक का विस्तीर्ण करने का कष्ट उठाने, हर चीज से सहानुभूति रखने की धराधारण योग्यता थी। उन्होंने एक कुछ अपना सिद्धा, एक प्रतिनिधि समूहोंकी होने का भाषा किया और यह समय बड़े कि 'अपना शोक (की धर्म शोक मास्तेस्क) पाठ हुए वे न केवल परात्परवादियों के व्यक्तिवाद को धक्का कर रहे हैं बरस लोकतन्त्रवादी के 'ईश्वरीय धर्मवत् को भी। उनके 'चितवन' के साम-साम्य जननी स्वतन्त्रता भी लयप्रम धर्मवत् थी और नागरिक है अधिक प्राकृतिक थी। किन्तु छिटपौट का मापुक्त लोकतन्त्र मान मापुक्तता ही नहीं था, बरस सिक्कन की मति हमकी लोकतान्त्रिक राजनीति के दृष्टि बाये का एक पक्ष था। लोकतान्त्रिक दृष्टि पर है जनता निरन्तर चठ गया, जब छठे दशक में चलने 'सहितान बसाने वाली' 'लोकप्रियकी प्रचार के अन्तर्गत को छोड़ दिया, जिसका छिटपौट में बाँचने दशक में प्रायोगिक किया था। उन्होंने 'दुष्ट-मूर्तिवादी' होने का प्रयास किया,

किन्तु यह प्रयास साम्प्रदायिक विद्वद्बुद्धि और धर्म में से अपनी 'राष्ट्रीय लोकतन्त्र' को छोड़कर सिद्ध के एक असाही समर्थक बन गये। किन्तु वे बुद्ध को बलीय पद्धति की प्रवृत्ति की परिणति मानते थे। 'अमरीका बर्सेन के लिए बहुत धार्मिक बढ़ गया है, अब यह बहुत बढ़ा है और उस बहुत छोटे। 'मैं न किसी पुरानी बस पर कोई भरोसा करता हूँ, न किसी नई बस पर।' बलीय राजनीति के बजाय, उन्हें एक और 'वैयक्तिक नेताओं पर विश्वास था, दूसरी ओर साक्षी-भावना या 'कैम्बेस-राजनीति' पर (कैम्बेस—बैठ के प्रकार का, पानी में उगने वाला एक पौधा)। उन्हें प्राप्ति थी कि बर्सेन दुर्लभ क्यों और पूर्वग्रहों के बीरे-बीरे टूटने पर एक स्वाभाविक मानवीय सहानुभूति कैम्बेसी और परिपक्व होकर नागरिक मित्रता और पौष्टिक प्रेम का रूप लेनी। धार्मिक पक्ष में वे सिद्ध की भाँति प्राप्ति करते थे कि 'छोटे स्वामियों के एक बिलाल स्वतन्त्र और लोकतान्त्रिक बन का जन्म' होगा^१ और साम्प्रदायिक उनमें विपत्तियों और वर्ण-धर्मियों के प्रति एक तीव्र घृणा बनी रही। लेकिन १८६० के बाद सुधार योजनाओं में उन्होंने बहुत कम रुचि ली। प्राकृतिक नियम और मानवी प्रकृति में उनका विश्वास धार्मिक-सिद्धान्त का सिद्धान्तों पर आधारित विश्वास नहीं था वरन् एक सिद्ध-सुसम विश्वास था जिसमें वे धार्मिक छवि से परे थे—द्विष्ट के स्वेकरवाह और ईश्वरवाप का एक मेस। उनकी प्राकृतिक व्यवस्था सामाजिक से धार्मिक धर्मतान्त्रिक थी^२—ईसी स्वतन्त्रता का नियम।

'समग्र सृष्टि सम्पूर्ण नियम है। स्वतन्त्रता केवल सारे धर्मकताप और अनुमति की नियम के अन्तर्गत मुक्त करती है। क्या हम ऐसा मताधिकार प्राप्त कर सकते हैं—सच्चा लोकतन्त्र और उसकी बर्सेन स्थिति? हम जन्म से मृत्यु तक हर गति और क्षण को बाँधने वाले अटल नियमों के अधीन रहते हैं फिर भी एक विरोधाभास के द्वारा, हम सच्ची स्वतन्त्र इच्छा की स्थिति में आ जाते हैं। यह विचित्र प्रतीत हो सकता है, किन्तु हम नियम के ज्ञान और पूर्णत उच्च पावन करने के द्वारा ही स्वतन्त्रता को प्राप्त करते हैं। महान्—मार्थिक

१ वही, पृष्ठ ४८।

२ वही पृष्ठ ११।

३ वैसिए, उनकी कविता 'बैसिए की एरवापर डाइकिक जिसमें विभूति (पिता, बुद्ध और पवित्र आत्मा) के साथ एक चौथे व्यक्ति छैतान को भी जोड़ दिया गया है, जो 'विश्व की साम्रिक' करता है और 'पवित्र आत्मा' को बर्सेन कर 'तत्त्व आत्मा' (सिद्ध सिद्धि) कर दिया गया है, जीवन की ताँत, 'क्यों का सार, यथार्थ अस्तित्वों का ज्ञान।

महान्—ई इच्छा और मनुष्य की मुक्त भावना ! अपनी महान्तरम स्थिति में निजमों को समझते और उन्नत पावन करते हुए वह वास्तविक स्वतन्त्रता को कायम रख सकता है और केवल अभी कायम रख सकता है । क्योंकि, उन्नतम (लोगों) के लिए, किसी भी अन्य नियम के समान सम्पूर्ण—किसी भी अन्य नियम से अधिक सम्पूर्ण—स्वतन्त्रता का नियम है । जिसने लोग बैठा बताया जा चुका है स्वतन्त्रता का सारे नियमों से, सारे संभव से मुक्ति मानते हैं । इसके विपरीत जानी इसमें सक्षिप्त 'नियमों का नियम' देखते हैं 'अर्थात् केवल इच्छा या प्राथमिक वैयक्तिक नियम का इन सार्विक, अनन्त, अक्षेपित नियमों से भेद का सार काय में बसते हैं, इतिहास में व्याप्त हैं अनन्तरता को प्रमाणित करते हैं सम्पूर्ण बाह्य विश्व को नैतिक उद्देश्य प्रदान करते हैं और मानव जीवन को अन्तिम मुक्तता ।'^१

इस दृष्टि से राष्ट्रों और राष्ट्रों की 'अन्तर्गत-सन्धि' और स्वयं मनुष्य जाति की लोकतांत्रिक एकता जिसे छिटमैत्र में जीवन के अन्तिम काण्ड में प्रस्तावना एक उत्तम-वास्तविक व्यवस्था का ही प्रतिनिधित्व है जो सृष्टि का परिचालन करती है । वे व्यापारवादी होने की अपेक्षा एक जागरूक अंतरवादी सक्षिप्त के और को कुछ ही अनुभव, इतिहास या विज्ञान के द्वारा यथार्थ प्रमाणित हो, उनका शक्ति स्वागत करना अपना कर्तव्य समझते हैं । काल के निर्णय को वे हिंसक स्वीकार करने में 'उन्होंने अपने मठ इतनी स्वतन्त्रता से बंधते, जैसे उन्होंने कभी अपना विनाश बनाया' ही न हो । वे उस व्यक्ति की तरह स्वतन्त्र हैं जो 'बैठ के अन्दर भी है और बाहर भी और उसे देख-देखकर अचरन करता है ।

छिटमैत्र का 'देखने और अचरन करने' वाला पक्ष उस समय और प्रमुख हो गया जब 'सर्व' की विजय के बाद के ज्यों में उन्होंने अधिकारित इस बात को समझा कि अमरीकी जीवन की प्रमुख प्रवृत्तियों और प्रतिमानों के समस्त उनकी लोकतांत्रिक सक्षिप्त-दृष्टि कल्पना मात्र थी । उनका जीवन दर्शन मृत्यु और पुनर्जन्म का दर्शन भी बन गया—एक दुःसाहस लोकतन्त्र । उनके दुःख-पूर्ण दृष्टिकोण की गहराई, उनके द्वारा लोकतांत्रिक राजनीति का पूर्ण परिष्कार उस समय सर्वाधिक स्पष्ट रूप में सामने आते जब पापुलिस्ट लोकतन्त्र^२ के समय में

१ वास्तु छिटमैत्र, 'प्रोजेक्ट वर्ल्ड' (न्यूयार्क १९८४), पृष्ठ २२६-२२७ ।

२ पापुलिस्ट बल की स्थापना, १८६२ में हुई । रैसों का सार्वजनिक नियंत्रण और धाय के अनुसार आरोही साक्षर पाठि इसके कार्यक्रम के

उन्हें बरा भी प्रभावित नहीं किया। आरम्भ से अन्त तक उन्होंने 'अभिधान-
बसाने वाली परम्परा के प्रति अपनी आत्मिक निष्ठा को ज्ञायम रखा जिसके
फल होने की उन्हें भी कोई आशा नहीं थी।

साहस, यूरोपीय विद्रोही, विद्रोहिणी।

क्योंकि जब तक सब कुछ नहीं उकता, तुम्हें भी नहीं रुकना।

'मैं नहीं जानता कि तुम किसलिए हा (मैं नहीं जानता कि मैं किस लिए
हूँ, या कोई किस लिए है)

'किन्तु असफल होते समय भी मैं सावधानी से उठे खोडूँगा,

'हार, प्रतीची भ्रम और झेद में—क्योंकि मैं भी महान् हूँ।'

हिटलर और लिबन अपवाद थे। आमतौर पर संव-शासिकों ने उग्र
सांस्कृतिक का समय छोड़कर स्वतन्त्रता के कम लोक-प्रिय रूप को अपनाया।
यह प्रवृत्ति करने में शासिकों के साथ बर्बर भी शामिल हो गये कि अत्युत्-
राम्य प्रभु राज्यों का संघ नहीं है, बल्कि एक सर्वप्रभुता सम्पन्न 'संघ-राज्य' है।
यह विधि-सूत्र के एक स्मृतिकाल की हृष्ट ने इस सिद्धांत पर आधारित एक
प्रभावशाली निष्कर्ष बिना कि कानून में व्यक्त होने के पहले जनता में स्थित होने
के कारण सब सम्बन्धों से व्याप्त पुराना है। इस बीच फ्रांसिस साइबर बर्मेनी
से एक आदर्शवादी उदारवाद साथ और उन्होंने कहा कि जनता की संस्थाओं की
बिना पर नागरिक स्वतन्त्रता आधारित है राज्य के साथ प्राणिक रूप में सम्बन्ध
होना चाहिए। फिर अन्तर्देशी के अधिक राष्ट्रवादी विचार लोकप्रिय हुए।
राजनीति-शास्त्रियों के एक विशिष्ट समूह ने उन्हें धर्मोपदेशी राष्ट्रवाद की बढ़ती
हुई भावना के अनुस्यू बनाया। इनमें से के मियोबार इवास्ट बुस्से कोसमिन्वा
के जॉन डब्ल्यू बर्सेस, जॉन हॉर्किन्स (संस्था) के डब्ल्यू० डब्ल्यू मिलोवी प्रीर
प्रिन्सिपल के बुरो विस्तार प्रमुख थे। आमतौर पर इस समूह ने स्वतन्त्रता से
अधिक आत्मिक एकता की बात उठाई। जब बुरो विस्तार लोकतन्त्रवादी बने
और 'नवी स्वतन्त्रता का प्रचार करने लगे तभी आकर स्वतन्त्रता और संघ की
एकता आदर्शिक रूप में पुनः स्थापित हुई।

आदर्शवादी लोकतन्त्र

धर्मोपदेश में लोकतान्त्रिक सिद्धांत पर हीमेल का प्रभाव आमतौर पर
बिना माना जाता है, उच्च आत्मिक था। यह कहना प्रतिपक्षीय न होगी कि

मुसल हीरेल के प्रमाण में ही राष्ट्रीय उद्योगों को, जिसको वर्षों विद्युत
 धर्म्याय में की गयी है, एक निर्णयात्मक प्रतिक्रियात्मिक मोड़ देने से रोका धीर
 १८८० के बाद हुए राष्ट्रीय समाजवाद और धार्मिक लोकतन्त्र के विकास को
 समझने के लिये समीक्षा का एक उपयुक्त विचार-बर्तन प्रदान किया।

यह संयोगमात्र नहीं था कि धर्महीन हीरेलवाद का पहला कृत्र पृष्ठ-पुस्त
 क पूर्व के समन्वये का स्वतः मिश्रीते था—वह स्वतः नहीं उठर रहिये
 परिश्रम और धर्मन शोक संघर्ष और संवित्ति में मिले थे। श्रेष्ठ पूर्व में एक युवा
 धर्मन हेनय डॉक्यूमेंटरी, १८८८ की प्राप्ति के समय अपने वेद से माप कर
 जाने के बाद, ध्यानक धर्मन को उठरी धीर रहिये राग्यो के संघर्ष के केन्द्र
 में रखा हुआ पाया। क्या यह एक धीर शक्ति थी? यद्यपि वे राष्ट्रीय धार्मिक
 नहीं बल्कि एक व्यापारी से किन्तु उन्होंने इस राष्ट्रीय संघर्ष में एक सामान्य
 धर्मनला जोड़ने की चेष्टा की। उन्होंने ज्ञात विश्वविद्यालय में, विद्योप एण्ड
 एच० ह्व से, जो उस समय प्राविडेन्स नगर में एकलवारी पाठये वे हीरेल
 का कुछ धर्मनन किया था।

जिस प्रकार हीरेल एक संयुक्त धर्मन के लिए बड़े थे, उसी प्रकार डॉक्यूमेंटरी
 ने उनके दर्शन में एक पुनः संयुक्त धर्मन का धार्मिक आधार देखा। हीरेल
 के उद्योगों को राज्य पर लागू करें तो जसमें 'धर्मन धार्मिक' के विच्छ
 जसनी ही 'धर्मन नैतिकता' होती है धीर 'नैतिक' राज्य की परिणति में।
 का मेम होता है। डॉक्यूमेंटरी और उनके धर्मनधारियों की दृष्टि में बलि
 धर्मनधारणी 'धर्मन धार्मिक' के प्रतिनिधि से धीर उठरी पुसामी-समाधि
 धर्मन 'धर्मन नैतिकता' के धीर दुःख संघर्ष से जो तथा संक निरन्तर बा
 था यह नैतिक राज्य था।^१

इस धर्मनधर्मन धीर उत्साह में दो चिह्नक विनियम हरि हरिस धीर डेप्टन
 के साइबर, उनके सामीवार से जो हीरेल का धर्मन धीर धर्मन करने में
 थे। जब धर्मन धीर धर्मन क्षेत्रों में उन्हें अपने दर्शन को प्रस्तुत करने
 का पर्याप्त धर्मन न मिला, तो उन्होंने अपना धर्मन धर्मन स्वेडिश धर्मन
 (परिष्कृत दर्शन की धर्मन—१८६०) प्रकाशित किया। इस धर्मन के पहले
 धर्मन में समादरों के 'धर्मन' को इस प्रकार धर्मन किया—
 पिछले कुछ वर्षों में राष्ट्रीय धर्मन धर्मन धर्मन एक नये धर्मन पर धर्मन

^१ बाल रसेल ऐण्डरसन धीर मल्ल हेरोल्ड किस द्वारा संपादित 'धर्मनधर्मन
 इन धर्मन (न्यूयार्क, १९१६), पृष्ठ ४७१।

है। हमारे प्रकार के शासन में धार्मिक विचार के मूल पक्षों में से एक एक केवल एक ही विकसित हुआ है—धर्म-व्यक्तिवाद—जिसमें राष्ट्रीय एकता एक बाह्य उपकरण प्रतीत होती थी, जिसे धीमे धीमे पूरी तरह झुकाव या सैन्य या धीरे उसके स्वान पर निजी मनुष्य का उसका स्वान लेने वाले निगम के उद्यम का रचना था। अब हम धर्म मूल पक्ष की चेतना तक पहुँचे हैं, और हर व्यक्ति राज्य को अपने एक ठोस पक्ष के रूप में स्वीकार करता है। नागरिक की स्वतन्त्रता या निरंकुशता में नहीं है, बल्कि उस धार्मिक विश्वास की विधि में है, जो संस्थापित कानून में व्यक्त होता है। राष्ट्रीय जीवन के इस नये पक्ष को समझने और आत्मसात् करने की आवश्यकता है, यह परिकल्पित (दर्शन) के अभ्यस का एक और कारण है।^१

‘राष्ट्रीय जीवन को समझने और आत्मसात् करने’ के सामान्य रूप को डॉकमेन्ट ने इस प्रकार प्रस्तुत किया—

चेतना के मूल में तीन स्थितियाँ होती हैं—अनिश्चित उपलब्धि और वस्तुकरण। इनमें से प्रथम स्थिति जिस पर धर्म को परबतों स्थितियाँ निर्भर हैं व्यक्ति मनुष्य में होती हैं। तर्क-बुद्धि पहले उसमें व्यक्त होती है, तभी वह इस या उस राजनीतिक सामाजिक या नैतिक संस्था को उपलब्ध कर सकती या उसमें स्थित हो सकती है। और केवल इतना ही आवश्यक नहीं है कि वह व्यक्ति में अपने को व्यक्त करे। उसे उन संस्थाओं में अपने को उपलब्ध भी करना होगा इसके पहले कि कला धर्म या दर्शन में उसका वस्तुकरण हो सके।^२

धर्मशास्त्र की इतिहास के इन्ड का (बहुत कुछ हीमेल को रचना ‘क्रिस्तोफरी फ्रांज़ राइट के सम्मर्भ में) पब्लिशर करते हुए स्टाइवर धर्म में उसके महान् संकट पर धारें हैं, जिसका विश्लेषण इन्टारमड क्ल में प्रस्तुत तीन धर्मियों में करने के बाद अपना संक्षिप्त निष्कर्ष इस प्रकार रखते हैं—

धर्मशास्त्र की लोकात्मता जैसा हम उसे कह सकते हैं महान् संकट में है, जो महान्-विश्व के बहुत धामे बढ़ना ही जाता है। वह अपने धर्म ही को धार मुझल नहीं तो विद्वेष्युक्त हिस्सों में बँटी है जो ईश्वर में वा सीधे उकरा जाते हैं। वह एक बँटी हुई लोकात्मता बनती जाती है, उत्तर और बधिल या मुक्त-राज्यों और मुसल-राज्यों में बँटी हुई। हर दिश में यह संवात बस रहा

१ ‘वर्नल फ्रांज़ स्पेकुलेटिव क्रिस्तातज़ी’, धर्म एक (१८६७), पृष्ठ १।

२ फ्रांसेस बी० ह्यारमैन, ‘दो लोकात्म क्रिस्तातज़ी फ्रांज़ बी स्पेकु सुई हीगेविदन्त (न्यूपाई, १९४१), पृष्ठ ७-८।

है—क्या यह कबित संभव एक अन्ततः सम्पन्न में पड़ेगा, ठेठपूरा बना रहेगा, या एक और वास्तविक संभव बनेगा ? बुद्ध की साधना, इतिहास की चेतना पहले से श्रीमै स्वर में धादेज देती चुनी जा सकती है जो शीघ्र ही पर्वत मरे स्वर में फूट पड़ेगा । निरति का वह घुन जो संविधान के जन्म के समय ही उत्तम घुन दिया गया और जिसने अपने सम्पीर्यम अन्तविरोध का बोझ उस पर बास रखा है, उसे धर निरूपणा होना । धाने वाले नेता के मविध्य-श्रष्टा अर्थों में, मह (लोक-धाल्या) भाषी पुताम भाषी सुक्त नहीं रह सकती ।^१

स्नाहदर द्वारा यह-मुक्त की व्याख्या में हरिस ने एक रोचक टीका बोड़ी ।

“अस की अस्ति मानव इतिहास में इन्द्रबाद का एक विद्यालय विषय-वात की और सुके ऐसा प्रतीत होता है कि उस धाल्योत्तम के अन्तविरोधों को हीमैल ने जिस गहराई तक देखा वह धारचर्यजनक है । विरतु सुके सम्बेह है कि कासायल की अति हीमैल ने भी धामय उस विद्या-संवेत के निरूपयात्मक महत्व का गहरी समझ जो विरक-इतिहास में ऐसे रूप में व्यक्त होने लया कि केवल संयुक्त-राज्य के इतिहास में उसे न समझना सम्भव नहीं था । धाबर हम कह सकते हैं कि ‘असरीमरी वर अर्थम पुक्त’ के बाह ही जिसके बार में आपने इतनी योष्यता से लिखा है, इस विद्या-संवेत में एक निरिचत अर्थमयता भाषी । स्पेन और पुर्तगल द्वारा धीपनिवेधीकरण और अस्म, स्पेन और इटली में लोकतान्त्रिक रासन के प्रयोग केवल तर्कों को अर्थमयता बनाने के प्रयास हैं । वास्तव में कुछ ऐसा करने लया है जैसे हमारे मजदूर संघठन और अर्थमयता हमारी बुर्जा बोरी, हमारे बास स्ट्रीट (सूपाक का व्यापार-अन्त्र) के ट्रस्ट और इसी प्रकार के संघियों की एक लम्बी कड़ी हमारे लामने धा रही है या मविध्य में उनकी अर्था विरक रही है, जैसे वैकवैय का देसकर विताप करने वाले बैंकों के प्रेजों की पंक्ति (वैकवैय और बैंकों)—ऐनसमियर के प्रसिद्ध पु-कालत नाटक ‘मैरवैय’ का नायक और एक पात्र, और लोकतान्त्रिक रासन के लिए लतत अल्पक कर रही है । हमारे विरवास को बनाये रखने वाली एकमात्र वस्तु यह है कि राजतन्त्र के पुराने रूप की बापसी सम्भव नहीं ।

“अिर हीमैल ने अपने अन्त-विद्या-विद्यालय के एक तिहाई में अस की अस्ति की विवेचना की है ।^२

वे अन्त-विद्यालय पाठक को कुछ आभास देने के लिए परास हीमैल कि हीमैल के विचारों की अर्थमयता राजनीति पर जिस प्रकार लागू किया गया । धारिक

१ वही, पृष्ठ १२ ।

२ वही, पृष्ठ ११-१४ ।

है। हमारे प्रकार के धासन में अस्पतिहित विचार के मूल पक्षों में से प्रथम तक केवल एक ही विकसित हुआ है—भंगुर व्यक्तिवाद—जिसमें राष्ट्रीय एकता एक बाह्य उपकरण प्रतीत होती थी, जिससे धीमे ही पूरी तरह छुटकारा पा सैना या धीरे उसके स्थान पर निजी मनुष्य या उसका स्थान लेने वाले निरम के उद्यम का रखना था। अब हम प्रथम मूल पक्ष की चेतना तक पहुँचे हैं, धीरे हर व्यक्ति राज्य को अपने एक ठोस पक्ष के रूप में स्वीकार करता है। नागरिक की स्वतन्त्रता प्राप्त निरंकुशता में नहीं है, बल्कि उस तार्किक विश्वास की स्थिति में है, जो संस्थापित कानून में व्यक्त होता है। राष्ट्रीय जीवन के इस नये पक्ष से सम्झने धीरे आत्मसात् करने की आवश्यकता है यह परिकल्पित (दर्शन) के प्रथम का एक धीरे अग्रस्त है।^१

‘राष्ट्रीय जीवन को सम्झने धीरे आत्मसात् करने के सामान्य रूप को डॉक्यूमेंट में इस प्रकार प्रस्तुत किया—

चेतना के मूल में तीन स्थितियाँ होती हैं—अभिव्यक्ति उत्पत्ति और वस्तुकरण। इनमें से प्रथम स्थिति जिस पर अन्य दो परक्यों स्थितियाँ निर्भर हैं व्यक्ति मनुष्य में होती है। तर्क-बुद्धि पहले उसमें व्यक्त होती है तभी वह इन या उस राजनीतिक, सामाजिक या नैतिक संस्था को उपसम्भ कर सकती या उसमें स्थित हो सकती है। धीरे केवल इतना ही आवश्यक नहीं है कि वह व्यक्ति में अपने को व्यक्त करे। उसे उन संस्थाओं में अपने को उपसम्भ भी करना होता, इसके पहले कि कला धर्म या दर्शन में उसका वस्तुकरण हो सके।^२

धर्मोपदेशी इतिहास के अन्त का (बहुत कुछ हीगल की रचना ‘क्रिस्टोसोफी फ्राउ राइट’ के सम्बन्ध में) पर्यवेक्षण करते हुए स्नाइडर अन्त में उसके महत्व संघट पर धारित है, जिसका विशेषण आन्तरिक रूप में प्रस्तुत तीन धर्मियों में करने के बाव धरणा संक्षिप्त निष्कर्ष इस प्रकार रखते हैं—

धर्मोपदेशी लोक-आत्मा बीसा हम उसे कह सकते हैं महान् संघट में है, जो महान-विशु के बहुत भागें कृपा ही आता है। वह अपने धर्म ही से धर्म मुझरत नहीं तो विशेष्युक विस्तों में बँटी है जो ईश्वर में तो सीधे टकरा जाते हैं। यह एक बँटी हुई लोक-आत्मा बनती जाती है, अथर धीरे दक्षिण या मुक्त-राज्यों धीरे गुलाम-राज्यों में बँटी हुई। हर दिव में यह सवाल बस रहा

१ ‘बर्नल फ्रांके स्पेकुलेटिव क्रिस्तालोगी, प्रथम पृष्ठ (१८९७), पृष्ठ १।

२ फ्रांसिस बी० हारमेल, ‘दो सोशल क्रिस्तालोगी फ्रांके बी स्पेक लुई होगेनियस (न्यूयार्क, १९४१), पृष्ठ ७-८।

इन्हें भी रोचक और धर्मशास्त्री के लिए विस्तृत नया है। संस्थाओं के इन्हें का सर्वोत्तम करने के बाद—परिवार (घर) वैयक्तिक सम्पत्ति (प्रतिष्ठा) और राज्य (संवाद)—स्नाइडर उसको स्वयं धरने का भी वातावरण पर इस प्रकार लागू करते हैं—

इस प्रकार व्यक्तिगत स्वामित्व के बाद एक और संस्थात्मक रूप बना चाहिए, या व्यक्तिगत स्वामित्व उसके द्वारा परिवर्तित और संशोधित होना चाहिए, जिसे हमने यहाँ नागरिक साम्यवाद कहा है। समाज को पुनः सम्पत्ति का स्वामी होना चाहिए, विशेषतः उसे स्वयं अपनी सम्पत्ति पर अधिकार करना चाहिए, बीरे-बीरे सावधानी से और न्यायपूर्वक यह निर्णय करते हुए कि उसकी अपनी सम्पत्ति क्या है। कारण कि स्वतन्त्र व्यक्ति ने परिग्रहण की अपनी स्वतन्त्रता का दुर्बल्य करके समाज के मन को भी हथिया लिया है। फिर भी निजी स्वामित्व के उचित अधिकार क्षेत्र में उस पर कोई छठप नहीं घासे बल्कि नयी सामाजिक व्यवस्था में उस पर लगायी गयी सीमाओं के कारण उसे और अधिक सावधानी से मुहक और सुरक्षित रखा जाये। किन्तु यही यह स्वतन्त्रता का नाश करने वाला और सचमुच धारमवादी बन गया है, यही इसे अपने-आप से बचाना चाहती है।

“घाव के समय संसार में सामाजिक एकतावादी (मोनोक्रैट) सबसे रोचक व्यक्ति है। वीनों महाद्वीपों के लोग उसे एक प्रकार के भय के साथ देख रहे हैं। वह सोचते हुए उससे घाये क्या निकलने वाला है। किसी नएतन्त्र का कोई राष्ट्रपति कोई राजा या सम्राट, मनुष्य-जाति की दृष्टि को इस प्रकार धारमिक नहीं करता उसकी कल्पना को बर्दोजित नहीं करता जैसे हमारा एकतावादी। उनमें से चीन या भारत के विद्वान आकृतिप्राप्त कर ली हैं और सारे संसार का ध्यान उनकी ओर जाने लगा है। इस सम्बन्ध में विचार लम्प यह है कि वह लोकतन्त्र की ही उत्पत्ति है और एकतन्त्र लोकतन्त्र का ही उद्भवमान प्रतिफल और उत्तम परिष्कृत प्रतीक होता है।

धर्म एक सामाजिक एकतावादी धरने कार्य में पूर्णतः वैयक्तिक है, धरने निजी नाम के लिए ही सर्वोत्तम है। क्या यही उगठा धर्म है, या कि वह एक धर्म और उत्तर सामाजिक उद्देश्य के लिए विकसित हो रहा है? इस समस्या है कि वह सामाजिक इकाई का मान्य संस्थात्मक प्रशासक बनने के लिए प्रसिद्ध हो रहा है, जो इकाई उसे धरत-कितो प्रकार से बुनेगी। इस समय वह अपनी प्रतिभा के द्वारा अपनी छवि को बहण करता है और निरंकुश रीति से अपने लिए उसका प्रयोग करता है। किन्तु उसे अपनी वैयक्तिक स्थिति से ऊपर उठना है, और केवल धरने लिए ही कार्य न करके सामाजिक रूप में

नयी के लिए करता है। वह सामाजिक सत्ता का प्रजासुम बाहर से नहीं बल्कि
 अन्दर से करेगा क्योंकि वह स्वयं उगका मनिष्य ब्रह्म होगा और इस रूप में
 उसका सत्य सभी संस्थाओं का अन्तिम अर्थ होगा—संसार में स्वतन्त्रता का
 बस्तुकरण। उसकी सत्ता मगमाली या विद्वेषतात्मक भी नहीं रह जायेगी, बल्कि
 संस्थात्मक होगी। चापद संयुक्त राज्य के राष्ट्रपति की भाँति संवैधानिक होगी।
 एक सपबद्ध सामाजिक संसार उसे बनना प्रमुख बना सकता है। ऐसी उम्मीद से
 के लिए उसे पर्याप्त मुद्राबन्धा मिलेगा लेकिन उसे वह अपने लिए स्वयं ही
 निर्धारित नहीं करेगा। ऐसा प्रतीत होता है कि भारतक सामुदायिक स्वाभित्त
 नयी ही लक्ष्यी भाँग कर रहा है और इस समय अपने भावी संस्थात्मक कार्य
 की तैयारी की प्रक्रिया में है।^१

दूसरे धर्मों में स्नाइडर ने राजकीय समाजवाद या उनके अपने धर्मों में
 एक्यात्मिक लोकतन्त्र की कल्पना संस्थागत स्वतन्त्र इच्छा के अन्तिम रूप की
 धारणा में की थी। वे और शार्लेस वरुणो ही स्वानीय राजनीति में सक्रिय भाग
 लेते थे। शार्लेस वरुणो के कैपिटनेट बर्नर थे (१८७१-८०)।

दूसरी धार हैरिज ने अपने मुख्य योगदान के लिए राष्ट्रीय विद्या का क्षेत्र
 चुना। संयुक्त राज्य के विद्या-भानुके के रूप में (१८८२-१९०१) सेन्ट लुई के
 बर्न को विद्या के एक सिद्धान्त के रूप में प्रतिपादित करके और राष्ट्रीय,
 शार्लेस वरुणो के स्वतन्त्रता के अन्तिम धूर्तत्व के रूप में प्रस्तुत करके
 उन्होंने उस बर्न को कार्यरूप में परिष्ठात करने का प्रयास किया। 'विद्या अपनी
 मात्र पशु प्रवृत्ति के स्वान पर सामाजिक व्यवस्था को स्वीकार करने की प्रक्रिया
 है। यह धनन्त काल की स्वतन्त्रता के लिए लक्षण की स्वतन्त्रता का
 परिणाम है।'^२

जब शार्लेस वरुणो ने सेन्ट लुई की भाषा के समय यह सब काम तो वे
 अक्षमिणत रह गये। वे वार्ले स्पू-बैंगलैड के परदारकार से बहुत दूर थीं जिसमें
 वे पसे थे। फिर भी वे इनसे आकषिण हुए, क्योंकि उन्होंने तत्काल समझ लिया
 कि 'आध्यात्मिक सम्बन्ध में उनकी अपनी क्षमि लोकतन्त्र की इस हीपेतवादी
 व्याख्या के साथ समरस हो सकती थी। शार्लेस वरुणो के अन्तिम विद्यालय के
 पीपी (१८७७-८७) जिने वरुणो और हैरिज ने संयुक्त किया था यही भाषा

१ कैप्टन डी स्नाइडर, 'लोकतन्त्र इतिहास' (सिण्ट लुई, १९०१), पृष्ठ
 ३१९-३२०, ३३१, ३३२ ३३३ ३३४।
 २ वेमन सिनर द्वारा 'इन ऐप्रिप्रियसन ऑफ़ इतिहास टी० हैरिज' में
 उद्धृत, 'बी एचकेसनल रेकार्ड' संकलन (१९३१), पृष्ठ १३४।

घौर योजना थी कि न्यू-इंग्लैंड के परात्परवार घौर पश्चिम के लोकतांत्रिक आदर्शवाद को एक बगल माना जाये। किन्तु पूर्व घौर पश्चिम कॉन्फ़ेडें में कैबल मिले भर ही, क्योंकि इस समय तक इनमें से किसी में भी इतनी शक्ति शेष नहीं थी कि किसी बड़ी धार्मिक परम्परा का सूत्रपात कर सके।

हीरोसवासी लोकतांत्रिक आदर्शवाद को एक बहुत-कुछ असम्भाव्य विद्या से एक नयी प्रेरणा मिली। रेबरेण्ड डाक्टर एमिखा मुसफ़ोर्ड, जो एक्सकोपेडियन सम्प्रदाय (विद्यार्थी द्वारा चर्च के प्रयासन को मानने वाला सम्प्रदाय) के पादरी थे घौर बीचन के प्रतिभ नवों में (१८८०-८५) कैम्ब्रिज के धर्मशास्त्र विद्यालय में प्राध्यापक के उपदेशक से अधिक धर्मशास्त्र थे। उन्होंने कई वर्ष वर्तनी में अध्यायन किया घौर ऐंमिक्ल मठानुवासी हीरोसवासी घौर सुधारक फ़ेडरिक डेनिसन मॉरिस के निजी मित्र बन गये। धमरीका बापस जाने पर उन्होंने एक पुस्तक 'दी नैशन (१८७०) प्रकाशित की जिसे दर्शन घौर धर्मशास्त्र के पाठकों में बड़ी प्रतिष्ठा प्राप्त हुई। उसके बाद १८८१ में 'दी रिपब्लिकन फ़ॉक यॉर्क' धर्मशास्त्र के उनके राष्ट्रवाद के धार्मिक पद्धतियों को धार्मिक स्पष्ट रूप में व्यक्त किया गया। मुसफ़ोर्ड की दी नैशन कई छवियों से ब्राउनसन की रचना 'दी अमेरिकन रिपब्लिक' का प्रोटोस्टेष्ट प्रति रूप थी। मुसफ़ोर्ड ने अपनी पुस्तक में ब्राउनसन की रचना से बहुतरे सङ्करण भी किये किन्तु उसके लक्ष्य घौर प्रभाव मित्र थे। धमरीकी संविधान को पवित्रता का नामा पढ़ाना के बजस उसने लोकतन्त्र की राजनीति से ध्यान हटा कर लोकतन्त्र के आदर्शों की धार्मिक समिप्यति की घौर जीवने का कार्य किया घौर इस प्रकार सामाजिक सिद्धान्त को अतिरिक्त प्रेरणा प्रदान की। इंग्लिस्तान से मित्र धमरीका में ईसाई समाजवाद का प्रादुर्भाव पढ़ने आदर्शवासी समुदायों में हुआ। मुसफ़ोर्ड ने धमरीका को 'ईसर के राज्य' की उस राष्ट्रवादी धारणा से परिचित कराया जिसका इंग्लिस्तान में कोलरिज घौर बॉमस धार्मिक ने बड़े प्रभावकारी ढंग से प्रचार किया था।

धुमिका में मेडक ने लन्डन के रेबरेण्ड की मॉरिस हीरोस घौर स्टार ट्रेड्सेसनबुर्ग घौर म्हाष्टरती के प्रति आमार प्रशंसित किया है, किन्तु उनके लोगों के इस स्पष्ट बहस्य के बिना भी रचना की हीरोसवासी प्रकृति स्पष्ट होती। रचना का धारम्भ इस प्रकार होता है—

“राष्ट्रीय क्रान्तियों घौर संस्थाओं में स्वयं राष्ट्र का धारक धमरी उपलब्धि की घौर प्रवृत्त हो रहा है। राष्ट्र इस प्रकार राजनीतिक धान की एक वस्तु बन जाता है।

‘राज्य की इस कल्पना को जिधमें एकता घौर निरन्तरता निहित है जो राजनीति-शास्त्र की धर्म है राजनीतिक धनुषबादी घौर राजनीतिक सङ्घर्ष

दोनों के विरुद्ध रहता है। यह ऐसा तर्क है जो राष्ट्रनीति में पहले से मान लिया जाता है—अगर राजनीति ज्ञान का एक विषय हो—किन्तु यह तर्क राष्ट्र की सामस्यक व्यवस्था में निर्मित होना और राष्ट्र की उपसम्पत्ति में व्यक्त होता है। यह तर्क के उन अनुसंधानों में नहीं है, जो स्तूपी धारणाओं में मिलते हैं। इस व्यवस्था में जो कुछ सुधार रूप से चलता है, उसे निश्चय ही क्रियम रहता है, किन्तु राजनीति-शास्त्र को इसके कार्य के नियमों और स्थितियों को समझना है।

‘राष्ट्र एक नैतिक संघटन है।’

सुसज्जित बनना की प्रथम इच्छा को, जो प्रभु है, उसके सदस्यों के व्यक्तित्वों में उपसम्पत्ति के रूप में प्रस्तुत करते हैं। हर व्यक्ति को ‘मानवी प्रकृति के अधिकार’ है, क्योंकि ‘समुप्य ईश्वर की प्राकृति में बना है। इन प्राकृतिक अधिकारों की उपसम्पत्ति विधेयात्मक व्यवस्था नामात्मक बनाना सामस्यक है। राष्ट्र का प्रभु विरुद्धा धर्म है कि अधिकार को संस्थागत बनाना सामस्यक है। राष्ट्र का प्रभु या ‘नागरिक संविधान एक कानूनी संविधान का निर्माण करके और संवैधानिक रूप प्रदान करता है। यह संविधान को निरूपित करके अपने को ‘धीपचारिक रूप प्रदान करता है। कानूनी व्यवस्था अपने धर्म में कोई सत्य नहीं है। ‘उसका मूल्य उस जीवन पर ही आधारित है, जिसका वह संरक्षण करती है। यह बनना का प्रतिनिधि किसी विशेष-क्षेत्र या द्वि के प्रति उत्तरदायी नहीं है, बल्कि राष्ट्र के हर सदस्य के निजी विकास के लिए ‘केवल राष्ट्र और ईश्वर के प्रति’ उत्तरदायी है। यह धार्मिक रूप में ‘राज्य-धर्म की भावना प्रमुख चाहने वाले व्यापार या निजी द्विओं की भावना है। राष्ट्रीय भावना, स्वाधीनता चाहने वाले प्रजासिद्धों की भावना की प्रतिपक्षी है। स्वतन्त्रता की भांग है कि वे राष्ट्र के अधीन हों। बाह्य रूप में, राष्ट्रवाद का प्रतिपक्षी साम्राज्यवाद है, क्योंकि साम्राज्य स्वतन्त्रता के बजाय अपना फैलाव चाहने वालों का समूह है। इस अन्तिम विषय को सुसज्जित में ‘दो रिपब्लिक ऑफ़ गॉड में धार्मिक धर्म-संघटन के एक सिद्धान्त के रूप में विकसित किया। राष्ट्र ईश्वर के हाथों बनते हैं वे सभी पवित्र पुत्र हुए सोप है, जिसका सक्रम एक ही है, अर्थात् मानवता का उद्धार। धार्मिक भाषा और भावना का सोलतात्मिक राष्ट्रवाद से यह विषय समझी समाज में भी वैसी ही सबसे अधिक प्रमाणित हुआ, जैसे यूरोप में। उसने स्पष्टतः सामाजिक सुधार को एक धार्मिक प्रेरणा प्रदान की

१ एन्टिगा सुसज्जित, ‘बी नैशन, दी अजर्जनेशन ऑफ़ सिविल ऑर्डर ऐण्ड मिटिकल लाइफ इन दी यूनाइटेड स्टेट्स (बोस्टन, १८८१) पृष्ठ ५-६।

घोर इस प्रकार धर्म-संघर्षों को 'सांघ्यात्मिकता' पर उनके कथित एकाधिकार से बाँधित किया। वस्तुतः इसने सामाजिक सभ्य के लिए कार्य करने वालों में धर्म-संघर्षों को भी घामिश कर लिया। किन्तु इसका कुछ घोर भी महत्व था क्योंकि इसने प्रत्यक्ष राष्ट्रीय प्रतीक होने वाली व्यवस्था को एक सामान्य सामाजिक धर्म प्रदान किया। बहुतेरे राष्ट्रीय धारसंबंधियों के लिए हीरोस के दर्शन का यह रूप एक भास्वा बन गया और इसने उन्हें धार्मिक निष्ठा का ऐसा क्षेत्र प्रदान किया जो धर्म-संघर्ष नहीं देखे सके थे। राजनीति के सांख्यिक और राष्ट्रीय दोनों ही क्षेत्रों में धार्मिक-उद्योगियों को एक पौड़ी घायी।

इस धारसंबंध ने शिक्षा के एक दर्शन और एक सामाजिक मोटिवाशन को भी जन्म दिया, जिसका धमरीकी संस्कृति पर प्राम्थिककारी प्रभाव पड़ा और उन्होंने लोकतन्त्र को विचार और कार्य को एक व्यापक पद्धति प्रदान की। राष्ट्रीय स्वतन्त्रता को सभी भागियों की क्षमताओं की उपलब्धि के द्वारा प्राप्त होने वाले एक विवेकात्मक सभ्य के रूप में प्रस्तुत करने से धार्मिक सिद्धा-व्यवस्था को अतिरिक्त महत्व मिला और उसका प्रत्यक्ष सम्बन्ध स्कूल के बाहर के सामाजिक अनुभव से स्थापित हुआ। धारसंबंध के एक शिक्षक ने कहा—

'हमें हीरोस के सामने 'मनु-मनु की पुश्तक लाने की कोई जरूरत नहीं किन्तु उनके व्यापक प्रभाव के कारणों को स्वीकार करना पड़ेगा। जिस निरपेक्षवाद को बहुतेरे लोग भ्रम उत्पन्न करने के लिए सुविधाजनक पाते हैं उसका अस्त-मनुष्य द्वारा धरने की ईश्वर की अनुकृति बनाने के प्रयास से बहुत बड़ा सम्बन्ध है। बरिफ, उसका सम्बन्ध धार्मिक और धर्मसांख्यिक प्रगति की स्थितियों को मिलाने वाले कुछ भाषण से है, जिसके बिना वस्तुओं का कोई सिद्धान्त असम्भव या असम्बद्ध हो जायेगा। अनुभव स्वयं ही धरना निर्णायक है। एक क्षण में यही हीरोस की युग-प्रवर्तक शक्ति है।'^१

यह विचार कि अनुभव स्वयं अपना निर्णायक है धमरीकी वर्धन और धमरीकी लोकतन्त्र दोनों के लिए एक आधारभूत सिद्धान्त बन गया। इसके दो नैतिकों के दो बळध्यों से हमें कुछ पता चलेगा कि इसका व्यवस्थित प्राथमिक विकास किस प्रकार हुआ।

'मन सहकारी व्यक्तियों से मिलकर बनी हुई एक प्राथमिक इकाई है, कुछ उन्नी तरह जैसे किसी बाघ-वृन्द का संयोजित मिश्र किन्तु सम्बन्धित धर्मियों से मिलकर बनता है। कोई इस बात को धारसंबंध या धर्मसंबंध नहीं मानेगा कि

१ धार० एम० बेनली 'कण्टेम्पररी चिपॉलॉजी ऐण्ड बीइरम' (गुमारक, १८६७ पृष्ठ १८७)

संघीय को दो प्रकारों में विभक्त किया जाये—सम्पूर्ण बाध-बन्ध का और अलग-अलग बंधों का। इसी प्रकार, सामाजिक मन और व्यक्ति-मन दो प्रकार के मन भी नहीं हैं।

‘सामाजिक मन की एकता सहमति में नहीं बल्कि संगठन में होती है, इस तथ्य में कि उसके अंगों के बीच पारस्परिक प्रभाव या कारणता होती है, जिसके द्वारा जो कुछ भी होता है, वह धर्म्य हर वस्तु से सम्बन्धित होता है और इस प्रकार सम्पूर्ण का एक परिणाम होता है। परिणाम बाध-बन्ध के संघीय की भाँति समरस होता है या नहीं यह विवाद का विषय ही सकता है, किन्तु उसकी धर्म्यता चाहें मधुर हो अथवा नहीं एक मानिक सहयोग की अनिवार्यता होती है, इससे इनकार नहीं किया जा सकता।

सामाजिक चेतना या समाज का एहसास धर्म-चेतना से अलग है, क्योंकि किसी प्रकार के सामाजिक समूह के अन्दर के बिना हम अपने बारे में नहीं सोच सकते और उस समूह के बारे में भी अपने अन्दर में ही सोच सकते हैं। दोनों चीजें साथ-साथ चलती हैं और वास्तव में हमें एक बहुत कुछ समझी हुई निजी या सामाजिक इकाई की चेतना होती है जिसका कमी विशिष्ट पर प्रमुख होता है, कमी सामान्य।

व्यक्ति और समाज जुड़ना होते हैं एक को जानने के साथ ही हम दूसरे को भी जान लेते हैं और एक अलग स्वतन्त्र अर्थ की धारणा आमक है।...

हमारी लोकतांत्रिक व्यवस्था का अर्थ नैतिक एकता का अर्थिक विघात संगठन बनना है और वहाँ तक व्यक्ति की भावना में यह इस अर्थ को प्राप्त करती है, वहाँ तक उस व्यक्ति में धर्म्य मनुष्यों के प्रति इस जुने और सीधे दृष्टिकोण का पोषण करती है। विचार में और बहुत-कुछ तथ्य में भी हम एक प्रजातिपत्न हैं जिसमें हर एक पाषण्यता के साथ-साथ अपनी इच्छा और बुद्धि के अनुसार अस्तित्व है और उद्वेगानुसार जिसमें अस्तित्वों के बीच पारस्परिक निष्ठा की मानकी भावना स्वभावतः व्याप्त है।

‘यह तथ्य ही कि हमारे युव नै बड़ी हर तक सभी प्रकार के पटन का परित्याग कर दिया है, एक दृष्टि से स्वामी उत्पत्ति के अनुकूल है, क्योंकि इसका अर्थ है कि हम फिर से मानव प्रकृति का सहाय ले रहे हैं उसका, जो स्वामी और सारमूय है, जिसका पर्याप्त धर्म्यास मन की किसी उत्पत्ति को अग्रण बनाने का प्रमुख माध्यम होता है।’

१ बार्नेट हार्टन बुले, ‘सोशल प्रॉग्रेसिवाइज्म, एस्टेंडो फॉर वी सार्ज माइण्ड’ (न्यूयार्क १९१२) पृष्ठ १, ४ व १५२, १७६।

“लोकतान्त्रिक समाज बाह्य सत्ता के सिद्धान्त का खण्डन करता है, यथा- इसके लिए आवश्यक है कि उसके स्थान पर स्वेच्छया प्रवृत्ति और शक्ति का रहे। इन्हें केवल शिक्षा द्वारा उत्पन्न किया जा सकता है। किन्तु एक प्रबल पन्थीर व्याख्या भी है। लोकतन्त्र केवल एक प्रकार का शासन ही नहीं है। यह सुस्वतः सम्बन्ध जीवन का संपृक्त सम्प्रेषित अनुभव का एक ढँव है। बरती पर ऐसे व्यक्तियों की संख्या में वृद्धि जो किसी एक शक्ति में इस प्रकार सहभागी हों कि हर एक को अपने कार्य दूसरों के कार्यों के सम्बन्ध में करना ही और अपने कार्य को अपने और विद्या प्रदान करने के लिए दूसरों के कार्य को ध्यान में रखना हो बर्न बाशि और राष्ट्रीय श्रेष्ठ की उन बाधाओं को तोड़ने का कार्य है जिन्होंने मनुष्यों को अपने कार्यकाल के सम्पूर्ण धर्म को समझने से रोका है। सम्पर्क-स्वर्णों की संख्या और विविधता में यह वृद्धि उन उद्दीपनों की विविधता में वृद्धि को व्यक्त करती है जिनकी किसी व्यक्ति पर प्रतिश्रिया होती है। फलस्वरूप यह उच्च कार्य में विविधता को प्रोत्साहित करती है। जो शक्तियाँ उस समय तक बची रहती हैं जब तक कार्य की प्रेरणाएँ प्राणिक होती हैं, वे इससे मुक्त हो जाती हैं। किसी भी ऐसे समूह में शक्तियाँ बची रहेंगी जो अपने व्यवहार के द्वारा बहुमंजूर शक्तियों को अपने से बाहर रखेगा।

शक्तियों में सहभाजक श्रेष्ठ का विस्तार और प्रबल विविधतापूर्ण निजी धमताओं की मुक्ति जो लोकतन्त्र की विशेषता है निःसन्देह विचार और चेतन-प्रयास का फल नहीं है। इसके विपरीत वे विशेषताएँ विनिर्माण और व्यापार मात्रा निष्पन्नण और पारस्परिक सम्पर्क की पद्धतियों के विकास से उत्पन्न हुई, जो प्राकृतिक ऊर्जा पर विज्ञान के प्रतिकार के फलस्वरूप हुआ। किन्तु एक और प्रबल श्रेष्ठिकरण और दूसरे तरह शक्तियों में प्रबल व्यापक सहभाग ऐसा हो जाने के बाद फिर उन्हें कायम रखना और सतत प्रसार करना सुविचारित प्रयास का विषय है। स्पष्टतः ऐसे समाज को जिसके लिए अलग-अलग बलों में बँट कर बस जाना पाठक होगा, यह देखना पड़ेगा कि बौद्धिक व्यवहार सभी को समान और सासल शर्तों पर उपलब्ध हों। १

समानता और समैक्य

‘अष्ट लोकतान्त्रिक शासन अन्ततः राष्ट्र को अष्ट कर देगा और जब

१ जान डूई डेमाओली ऐन्ड एन्क्वेअन्; ऐन्ड इन्ट्रोडक्शन डू बी डिसेम्बरी

५ ‘ग्रीक एन्क्वेअन्’ (न्यूयार्क, १९१६), पृष्ठ १०१ १ २।

कोई राष्ट्र प्रगट हो जाता है, तो फिर उसका उद्धार नहीं होता। प्राण निकल जाते हैं केवल सास बच रहती है और उसे भी नाश अपना इस बसा कर कुछ हो जाने के लिए बचन कर देगा।

लोकप्रिय शासन का अधिकतम गन्धे और पतनशील प्रकार की निरंकुशता में यह परिवर्तन जो जन के प्रसमान बँटवारे का प्रतिबन्धन फल होता है, जब कोई सुदूर भविष्य की बात नहीं है। संयुक्त-राज्य में यह शुरू हो चुका है और हमारी पीढ़ी के सामने ठेकी से हो रहा है। हमारी विधान-मण्डलीय संस्थाओं का स्वर निरन्तर गिर रहा है। उच्चतम श्रेष्ठता और चरित्र के व्यक्ति राजनीति का परिवर्तन करने को बाध्य हो रहे हैं और दलाय की आत्माकी राजनीति की प्रतिष्ठा से अधिक महत्वपूर्ण हो गयी है। मजदूरों की आत्मशक्ति से होने लगा है और जन की शक्ति बढ़ रही है। सुधारों की आवश्यकता के प्रति लोगों को बाध्य बनाना अधिक मुश्किल और जम्हूँ प्रियागित करना अधिक कठिन हो गया है। राजनीतिक मजदूर संघात्मिक मजदूर कम होते हैं और प्रगुर्त विचार अपनी शक्ति छोटे बा रहे हैं। वे ऐसे नियन्त्रण में बा रहे हैं जिन्हें सामान्य शासन में प्रत्यक्ष और सामाजिकी कड़ा बाधना। वे सब राजनीतिक ह्रास के प्रमाण हैं।

विवेकशील लोकतन्त्रवादी अधिकाधिक समझ रहे हैं कि न केवल दलीय पद्धति बल्कि धार्मिक व्यवस्था भी ठीक से काम नहीं कर रही है। विधेयता धारणें दण्ड की मन्दी के बाव प्रगति में जिस विवशास का उपदेश दिया जाता था उसे कायम रखना असम्भव था। जैसा हैनरी डैमारेस्ट सर्विस ने निर्दिष्ट रूप में सिद्ध कर दिया जन से प्रजाधिपत्य नहीं बन रहा था। निम्नलिखित एक अधिकाधिक के द्वारा में था गया था और जब प्रसन्न 'जन बनाम प्रजाधिपत्य' का नाम पर लोकतन्त्र को जोड़ित रहना था, तो पुन समानता प्राप्त करना आवश्यक था। समस्या प्रत्यक्ष बन्धन और व्यावहारिक थी। इसी तरह समस्या के हल की व्यावहारिक अनुभव से निकली वे और उनका उद्देश्य उपयोगी होता था। हैनरी जार्ज की रचना 'प्रोपेस ऐण्ड पावटी' (१८७६), एडवर्ड बेवानी की पुस्तक 'ईकवालिटी' (१८९७) और इनके बीच में जाने वाले अन्य ग्रन्थों के बरेबरे विद्वान्त, जो पापुलिस्ट मतानुवायियों के विपक्ष बर्गस्य के समान ने विद्वान्त राजनीति-शास्त्रियों को प्राथमिक नृष्टियों और समाजोचित मान्यताओं से बरे प्रतीत होते थे। फिर भी इन्हें पदात्मिक बड़ कर नहीं छोड़ा जा सकता

१ हैनरी जार्ज 'प्रोपेस ऐण्ड पावटी' (मॉडर्न लाइब्रेरी संस्करण न्यूयार्क १९१६), पृष्ठ २१२-२१३।

क्योंकि अपने अधिक वैज्ञानिक समझाबीनों की प्रेरणा उन्होंने धमरीकी समाज के रोग को अधिक महाराई तक पकड़ा। इनके लेखन स्वयं अपने लोकतांत्रिक विश्वास के दृष्टिकोण से वे धासोचनाएँ करने में सक्षम हुए, जिससे उनके तरह उसी समाज द्वारा पसन्द किये गये जिसकी उन्होंने धासोचना की किन्तु जिसके वे सामान्य उदाहरण भी थे। ऐसे लोकतन्त्रवादी दार्शनिक 'राजनीतिक धर्मशास्त्र का खरिज विस्तृत बखल से सकते हैं, उससे वास्तविक विज्ञान की सम्बद्धता और निश्चित्य से सकते हैं और जनसाधारण की धाकासाधों के साथ उसकी पूर्ण सहानुभूति स्थापित कर सकते हैं जिन्से यह सब तक दूर रहा है।' इस प्रकार की रचनाएँ, कठिनाई के समय सदैव तत्पर सहायकों का काम देती हैं और सब गाँ धमरीकी पुस्तकों की महान् सूची में रखी जाती है और सब भी कमी कोई बड़ा संकट, या समय-समय पर होने वाली मन्थी के कारण सामयिक धर्मबोधन की प्रवृत्ति जाती है, वो इनकी याद की जाती है।

हेनरी जार्ज की प्रोपोज 'एथ पावर्टी' की शक्ति को प्रकट। इस तथ्य से समझ जा सकता है कि उसका धर्म प्रत्यक्षतया उनके अपने कष्टों और प्रेरणों से हुआ। ठेकी के दिनों में कैलिकार्निया में एक संघर्षरत मुकदमा और संबावता के रूप में प्रकृति द्वारा बन के एक धर्मविक्रम उत्पन्न प्रदर्शन के बीच स्वयं अपनी प्रतीति उन्हें सक्षम में जाती थी। वे निम्नलिखित से माने थे और बेवामिन प्रेरितन द्वारा बचाने दूरदर्शिता मित्रभ्यायिता और सद्गुणों के उपाय द्वारा बड़ी ईमानदारी से धनी और शानी बनने का प्रयास कर रहे थे। धाम गई बगह बसने वाले लोगों की तरह मेहनत करते हुए वे कल्पनाएँ करने लगे और अपने देखने लगे। उन्होंने अपनी बहन को जो पूर्व में ही भी लिखा—

'स्वर्ण-युग की भविष्य के नवयुग को मुझे कितनी चाह है, जब हर कोई अपनी सर्वोत्तम और श्रेष्ठतम प्रवृत्तियाँ का अनुसरण करने को स्वतन्त्र होगा उन प्रतिबन्धों और बाधकताओं से मुक्त होगा जो हमारे समाज की वर्तमान स्थिति उस पर लावती है। वह गरीब से गरीब और छोटे से छोटे को भी अपनी छोटी ईश्वर प्रदत्त मन-शक्तियों का उपयोग करने का अवसर मिलेगा और वह अपने समय के सर्वोत्तम धर्म को ऐसी वास्तु में पूरी करने के लिए मेहनत करने में लगाने को मजबूर नहीं होगा जो पशु के स्तर से कुछ ही ऊँचे हैं।

'इसमें क्या आश्चर्य कि मनुष्यों को स्वर्ण की मावसा चठी है और वे उसके लिए समस्त कुछ भी देने को तैयार रहते हैं। जबकि स्वर्ण हर बगह ब्याप्त है—उनके हृदयों की शुद्धतम और पवित्रतम धाकासाधों और उनकी

वेष्टतम धर्मियों के उपयोग में भी । जिसके दौर की बात है कि हम समुष्ट नहीं रह सकते ; क्या ऐसा है ? कौन जानता है ? कभी-कभी हमारे धार्मिक सम्प्रदायों के धर्मग्रन्थों से मुझे पूर्ण प्रश्न हो जाती है और मैं सोचता हूँ कि धर्मग्रन्थ हो मैं चाहूँ और व्यापार की बन्धनबन्धन, शोषण और विनाशों से बिल्कुल दूर बचा जाऊँ और किसी पहाड़ी ढाल पर, जो दूर से इतनी धुंधली और नीली दिखाई देती है कोई ऐसा स्थान खोज लूँ जहाँ मैं उन सबको एकत्र कर सकूँ जिन्हें मुझे प्रेम है और प्रकृति व हवाएँ अपने साधन जो कुछ प्रदान करें, उसी में समुष्ट होकर रहूँ । लेकिन दुर्भाग्य कि उसके लिए भी धन प्राणव्यक्त है ।^१

'प्राकृतिक' बाहुल्य के बीच परीची के इस विरोधाभास से परेशान और निरस्योद्विग्न उन्हें बड़ा बन्धा मया और धक्का हुआ, जब वे (व्यापार के विनिमय में) लूबाकें मने और वहाँ उन्होंने सामाजिक विषमता की परकाष्ठारें देखीं; धनी और गरीब को साथ-साथ देखा । यह समस्या युक्त उनकी अपनी समस्या बँधी ही थी उन्होंने इसे हल करने की 'उपबन्ध' भी । यौसब के विश्वास और बाद के अनुभव दोनों से ही उन्हें यह महीन वा कि ईश्वर उदार है और मानव के धनार्थ की कष्टों का कारण बनाने के मूल्यसवारी प्रभाव 'धर्म-निन्दक' हैं । उन्होंने निरन्तर 'परमपिता के विश्वास' की बात कही । इसके धार्मिक उन्हें ईश्वरीय भाव में एक 'प्राकृतिक व्यवस्था' या ईश्वरेच्छा के अनुकूल सामाजिक व्यवस्था में विश्वास था । धर्म प्राकृतिक अधिकारों के साथ मनुष्य के 'सम्पत्ति का प्राकृतिक अधिकार भी है एक पवित्र अधिकार, जो इस पर आधारित है कि ईश्वर सबका समान रूप से ध्यान रखता है । ऐसे अधिकारों के अधिन को चार्ज ईश्वरीय व्यवस्था का अट्टासु अधिन मानते थे ।

यह विस्मय, ईश्वर के समाजीकृत राज्य में हीरोसवारी विश्वास से बिल्कुल निष्ठा था । राजकीय समाजवाद और साम्यवाद दोनों ही चार्ज के विचार में धार्मिकवारी समुदायों के जुड़े हुए थे । ऐसे रूप के निष्ठा किसी रूप में समाजवाद का सफल प्रयोग धार्मिक समाज नहीं कर सकता । एकमात्र ब्रह्म धर्म का, जो इसके लिए कभी भी धरम प्रमाणित हुई है— एक समान और निष्ठा धार्मिक विश्वास—समाज है और वह दिन व दिन कम जाती जाती है ।^२

१ चार्ज रेजाग्न नामक 'डी क्लिफोर्नकी ऑफ़ हेनरी चार्ज (पण्ड कॉमर्स एन० बी०; १९३१) पृष्ठ ३०-३१ । यहाँ चार्ज की बहू के नाम १९ तितम्बर, १८९१ का एक पत्र उद्धृत किया गया है ।

२ हेनरी चार्ज, 'प्रोपल देवद चार्ज', पृष्ठ ३२० ।

निजी सम्पत्ति में धर्म के विरुद्ध के साथ-साथ उनका यह विश्वास भी था कि पूँजी धोर धर्म में कोई स्वभावतः घटती-बढ़ती संघर्ष नहीं है।

पूँजी धोर धर्म केवल एक ही वस्तु के मित्र रूप है—मानवी प्रयास। पूँजी धर्म द्वारा उत्पन्न होती है। यह वस्तु केवल वस्तु पर लगाया गया धर्म है। धर्म बिना परिस्थितियों में मुक्त प्रतियोगिता चल सकती है, उनमें बेतर्कों को एक सामान्य स्तर पर आने वाला धर्म मुताबिक में बहुत-बहुत सामान्यता वाले सामाजिक सिद्धान्त बेतर्कों धोर धर्म में यह संशुद्ध स्थापित करने धोर धर्म पर धर्म का भी काम करता है। धर्म धोर बेतर्क का एक साथ ही बढ़ना या घटना करती है।^१

इतना कुछ उन्होंने वे एक मित्र की ऐतिहासिक एकात्मता से सीखा था धोर इस 'सिद्धान्त' को वे स्वायत्त प्राकृतिक व्यवस्था का धर्म मानते थे। इसी प्रकार वे यह भी मान कर चले कि धर्म-विभाजन लाभदायक होता है। वे इसे 'समाजधर्म की कार्यो धोर धर्मियों के विधिहीनकरण की प्रक्रिया' कहते थे जो मनुष्यों को सामाजिक संरक्षण में एकत्रित करती है।

इन सिद्धान्तों के आधार पर उन्होंने एक 'धर्म का नियम' लिखित किया जिससे उनका तात्पर्य उत्पादन-व्यवस्था का एक ऐसा ढंग समझना था जिसमें मनुष्यों को व्यवहार मिले कि वे मानवी ऊर्जाओं का अधिकतम धर्म सुधार करने में लयावे धोर धर्मनतम धर्म 'केवल प्रतियोग को धर्मन रक्षते' में।

'मनुष्य जब परस्पर धर्मिक लिखित धर्म है धोर परस्पर सहयोग के द्वारा सुधार में लयावे या सकने वाली मानसिक धर्म में वृद्धि करके है, तो वे धर्म की धोर धर्म होत है, किन्तु जैसे ही संघर्ष उत्पन्न होता है, या धर्मनता से स्थिति को धर्मनता उत्पन्न होती है, जैसे ही धर्म करने की यह प्रवृत्ति धर्म होती है, एक धर्म है धोर धर्मन विधा जलत धर्म है।'^२

यह लिखित इतिहास का नियम उतना नहीं है, जितना धर्म-धर्म का धर्म। यह एक 'नैतिक' नियम है। इतिहास-धर्म के प्रति धर्म का धर्मनता को धर्मनता^३ के समान धर्मनता का था। इतिहास धर्मनता नहीं है। यह धर्मनता धोर धर्म के धर्म का एक रूप है।

१ वही, पृष्ठ ११८-११९।

२ वही, पृष्ठ ५०५।

३ हीपेल धोर धर्मनता, धर्मों की धर्मनता धर्म का धर्मनता को धोर धर्मनता का, इसकी धर्मनता के लिए धर्मनता की धर्मनता पृष्ठ ११ १११ धर्मनता।

“घर प्रगति का मर्म इस प्रकार बतता कि उससे मनुष्य की प्रकृति में सुधार होता और इस प्रकार भाव प्रगति होती, तो चाहे कमी-कमी पबरोप या चाहे किन्तु सामान्य नियम यह होता कि प्रगति निरन्तर होती जाती। एक क्रम के बाद धनसा क्रम उठता और सम्यता का विकास उच्चतर सम्यता में होता। न केवल सामान्य नियम बल्कि ‘सार्वत्रिक नियम’ इसके विपर्यय है। बरती न केवल मृत मनुष्यों बल्कि मृत साम्राज्यों की भी कब्र है। बजाय इसके कि प्रगति मनुष्यों को और अधिक प्रगति के मोक्ष बनाये, हर सम्यता जो अपने समय में उठनी समझ और प्रगतिशील भी बितनी हमारी इस समय है, अपने आप ही कब गयी।”

घर प्रगति की समस्या ऐतिहासिक समस्या न होकर, नैतिक और भाविक समस्या थी। किन स्थितियों में ‘प्रगति के नियम’ का उल्लंघन होता है ?

जार्ज का उत्तर बड़ा सीधा-साधा था। साहचर्य से भीड़ उत्पन्न होती है। भीड़ होने से फिरसे बढ़ते हैं। फिराओं की प्रसमानता उनके लिए ‘अनर्जित भाग’ उत्पन्न करती है, जिनके पास मुख्यतः सुनि का एकाधिकार है। घर पूंजीपती का फिरावा उससे ले लिया चाहे तो समानता पुनः स्थापित हो जायेगी और प्रगति फिर हा सकेगी।

हेनरी जार्ज के बुद्ध्य से वे हमारे घमरीकी किसान जिन्हें विश्वास हो गया था कि उन्होंने परीची का कारण खोज लिया है, उनके निदान से उत्साहित नहीं हुए और उनके निदान का स्थापन करने वाले हमारे बहरी मजदूर उन्हें समाजवाद की प्रवृत्तियों का निदान नहीं दिखा सके। फिर भी, दार्शनिक दृष्टि से उन्होंने अपना मूल लक्ष्य प्राप्त कर लिया। उन्होंने अपने वैचारिकों में यह श्रेयता उदरम की कि राष्ट्र के जन का, विद्येयत मू-धर्मति का प्रप्रतिशील प्रयोग किया जा रहा था और यह कि घर केवल मनुष्य ‘समानता में साहचर्य’ को अपना ले, तो ‘ईश्वर के विश्वास’ में प्राकृतिक प्रवाहन उन्हें उपसन्न हो जाये।

प्राकृतिक प्रवाहनों के सार्वत्रिक नियन्त्रण के द्वारा घमरीकीमें में परीची के विनाश की धाया अपना ले जो मर्म हेनरी जार्ज ने किया, बड़ी काम एडवर्ड बेतामी ने जिनमें यह भाषना उत्पन्न करने में किया कि औद्योगिक प्रवाहनों और भाविकताओं का अधिक समानतापूर्ण और व्यवस्थित उपयोग करके फिरागी प्रगति की जा सकती है। उनके उपन्यास ‘मुक्ति के द्वार’ (१८८८) ने एक समाजवादी राष्ट्रवादी धार्मिकता को जन्म दिया, जिसने देश के सभी भागों में

मध्यमवर्गों के बड़े हिस्से की क्रयता और-वर्धियों पर गहरा प्रभाव आया । अधिकतर बड़े शहरों में 'बेलामी' नसबों की स्थापना हुई, जिसमें से कुछ पन भी हैं । इन नसबों के कार्यकर्ताओं के द्वारा सार्वजनिक स्वामित्व की माँग को बढ़ावा मिला और अठारवीं के अन्तिम दशक में पॉपुलिस्ट आन्दोलन के प्रसार को अतिरिक्त गति मिली ।

बेलामी के राष्ट्रवाद का दार्शनिक अभिविचार असाधारण है । पुत्रावस्था में उन्होंने एक पुस्तिका 'बी ऐसिजन ऑफ़ सॉसिडेरिटी' लिखी जिसमें उन्होंने उन दिनों प्रचलित और लोकप्रिय इस चारखा को एक दार्शनिक व्यवस्था के रूप में विकसित किया कि मनुष्य में अणुकेन्द्रिक और अभिकेन्द्रिक शक्तियाँ होती हैं । प्रकृति और समाज दोनों मूलतः अभिकेन्द्रिक और अणुकेन्द्रिक शक्तियों का संशुद्धन हैं और यह अनुसृत ही समेक्य का सार है । भौतिक और सामाजिक प्राणी के रूप में मनुष्य एक आत्मिक इकाई का अंग है । यद्यपि यह विचार लोकतांत्रिक राष्ट्रवाद का सामान्य अंग या सिन्धु अपने सभी लोकतन्त्रवादियों में से अधिकांश की अपेक्षा बेलामी इसे अधिक पन्नीरता से सेते थे । तब उनके मन में एक असाधारण प्रेरणा आयी—धर्म का समाजीकरण कर दिया जाये और इस प्रकार जनता समेक्य को सम्पूर्ण कर दिया जाये । धर्म एक राष्ट्रीय 'कर्तव्य' हो—

'राष्ट्रवादी विना विभिन्न नागरिकों की सापेक्ष विधिष्ठ सेवाओं का कोई स्वाध किया सभी लोगों के निर्वाह की समान व्यवस्था को नागरिकता का एक अंग और एक अनिवार्य अर्थ (बनाएँगे) । इसी और ऐसी सेवाएँ प्रदान करना बुद्धमयों के विकल्प के साथ नागरिक इच्छा पर जोड़ने के बजाय एक सामान्य नियम के अन्तर्गत एक नागरिक कर्तव्य के रूप में आवश्यक होना ठीक उसी तरह जैसे अन्य प्रकार के करधान या सैनिक सेवा को ऐसे सामान्य-व्यवस्था के दृष्ट में नागरिकों पर लागू की जाती है, जिसमें हर एक का समान भाग होता है ।'

राष्ट्रीय सेवा के रूप में धर्म के संगठन का लक्ष्य प्राप्त करने के लिए बेलामी और उनके राष्ट्रवादी सबसे मुख्यतः उपयोगी सेवाओं के राष्ट्रीयकरण पर निर्भर करते थे । सारी बुराई की जड़ के रूप में प्रतियोगिता को पूरी तरह समाप्त कर देना था । इस 'विचारों' में सारी मनुष्य-वादि शामिल होती । यह महत्वपूर्ण है कि राष्ट्रीयकरण के कार्य-क्रम में समेक्य की राष्ट्रवादी चारखा निहित नहीं थी । आन्दोलन का नैतिक आधार मानवतावादी और बहुपक्षीय था । सभी मनुष्य

१ जार्ज बर्नार्ड शॉ द्वारा सम्पादित 'बी केडमन एसेज इन सोशलियज्म' में 'इन्ट्रोडक्शन टू बी अमेरिकन एजिशन' (म्युयार्क १८९८) पृष्ठ १७ ।

समान है क्योंकि हर मनुष्य में 'व्यक्ति का मूल्य और परिमा' है। यह परिमा जो मानवी-प्रकृति का गुण है सभी मनुष्यों में सुसत एक ही होती है और इस कारण समानता लोकतन्त्र का मर्म-सिद्धान्त है।^१ ईसासिटी में बेसामी ने 'मानवता की जिउदगी' की इस धारणा का घोषित्व सिद्ध करने का प्रयास किया और एक ऐसी धार्मिक व्यवस्था निरूपित करनी चाही जिसमें 'तभी भौतिक स्थितियाँ 'व्यक्ति की इस अन्तर्निहित और समान परिमा के अधीन हों। इस प्रकार वैयक्तिक स्वतन्त्रता के मानकी आधार का परिचाय करते हुए बेसामी ने व्यक्ति के नैतिक गुणों में परम्परागत धमरीकी धास्वा को पुनः प्रतिष्ठित किया और धामतौर पर अपने समूहवादी कार्यक्रम को अपने बातावरण की सम्पन्न-बर्गीय, प्रोटेस्टेण्ट धर्ममानना के अनुकूल बनाया।

बेसामी और उनके समकालीन सम्पन्न-बर्गीय मजदूर-नैताओं का समैक्य का सिद्धान्त बर्न-सहयोग को मान कर बसता था। यह विश्वास मजदूर समरघाओं में उनके धनुमन का ही परिणाम नहीं था बरन् यह सामान्य जन में धास्वा का सारतत्व बना रहा है। यह लोकतांत्रिक सिद्धान्तों का मूलतम सामान्य तत्व है, किन्तु इसके धसावा यह एक टिकाऊ किस्म की मानुष्यता और उत्साह पर धाधारित है जिसकी उपेक्षा धमरीकी विचार के किसी भी विवरण में नहीं की जा सकती। सुसुद्धि की अपेक्षा यह सामान्य था जिसने धमरीका को मार्सवाड के क्रम रखने के पहले एक राष्ट्रीय समाजवाद प्रदान किया। फलस्वरूप समैक्य और धनितार्थ राष्ट्रीय सेवा (बेसामी के मामले में एक धौद्यौगिक संन्य-तल) के हमारे कट्टरपन्थी समर्थक सब मिसाकर उदार रूप्य महारक्षाखाहीन और बिखरे हुए मरीब लोकोपकारियों का एक समूह थे। उनमें न बर्न-बैतना भी न किसी संगठन का विश्वास होता तो उनमें धासानी से धामितकाये धक्ति धा सध्वी थी।^२ धमरीकी राष्ट्रीय समाजवाद मार्स के पहले था था किन्तु धामित के बाद था। यह संघर्ष की विद्युत्नी पीढ़ियों के धनुमन पर एक टीका थी। बेसामी धामन पाठहरनी और कार्नेनी के काम की अपेक्षा जब धामे संघर्ष ने बचने का

१ एडवर्ड बेसामी ईसासिटी (न्युयार्क, १९१४), पृष्ठ २६।

२ हम धम भी तन् २००० की और धामे देख सकते हैं, जहाँ से बेसामी पोछे देख रहे थे। और धामे दूरी के इस बड़ाव पर यह किन्तुन ही तिष्ठित नहीं है कि धमरीका का राष्ट्रीय समाजवाद धर कर समाप्त हो चुका। किन्तु इसकी सम्पाधना धमधय है कि तन् २०० के राष्ट्रीय समाजवादी इतना काफी बोधे नहीं देखेंगे कि अपने साथ बेसामी के सम्पन्न को देख लें।

एक बेतन प्रयास था, बेम्स मैडिसन कैम्ब्रिज और वेम्पटर की राजनीति और उनके सिद्धान्तों में, जब धार्मिक कल्पित अपने सिद्ध पर नहीं पहुँची भी बर्ष संघर्ष की स्वीकृति अधिक थी। यह मोडोम के उपरोक्त के पीछे संघर्ष की वृद्धि स्मृतियाँ थीं। यह धार्मिक मोसेपन किन्तु राजनीतिक प्रौढ़ता का दर्शन था। अमरीकी मध्यम-वर्गीय समाजवाद की इन परिस्थितियों के कारण आवश्यक है कि हम उसकी व्याख्या एक स्थानीय धार्मिक के रूप में करें। यूरोपीय धार्मिकों के प्रसार-मात्र के रूप में नहीं। इसी कारण यह भी आवश्यक है कि हम उसके प्राथमिक और धार्मिक गुणों का मुद्दात्मक इस प्रकार करें जो यूरोपीय लोगों को अप्रोड प्रतीत हो सकता है। अमरीका में इस प्रकार का धर्म न लोगों के लिए अस्वीय था न वैज्ञानिकता-पूर्व की पुराकथा। इसका रूप ऐसी व्यापक निर्मित पुराकथा का था जिसका उद्देश्य बुद्धवाचियों को सुरक्षा की मिथ्या भावना से बचाना था।

चौथा अध्याय

रूढ़िवादिता

उपवेशात्मक दर्शन

‘अन्धे धीर स्वस्व ज्ञान का यह एक गुण है कि वह सड़ जाता है धीर बहुउत्सुक सूरम स्वर्ण पस्वस्व धीर (बैसा में वह सक्ता है) बीड़ों मरे प्रश्नो में विचटित हो जाता है।’^१

बीड़ों मरे ज्ञान को देखने पर पहचान सेना कठिन नहीं है, किन्तु दर्शन क्यों सड़ता है धीर सड़ो हुई अवस्था में उसका अस्तित्व क्यों बना रहता है इसकी प्रामोचनात्मक व्याख्या करना कठिन धीर अकबिकर कार्य है क्योंकि किसी विचार के जीवन को परिभाषित करना आसान नहीं है धीर कलाओं में जीवन के बिह्व खोजना मुख्य कार्य नहीं है। शैक्ष्य का अनुसरण करते हुए हम बीबित धीर मृत दर्शन में अन्तर इस आचार पर करेंगे कि दर्शन का प्रयास धीर अभ्यास सभी कलाओं धीर विज्ञानों में ज्ञान की अमिवृद्धि के लिए किया जा रहा है, ना कि उसे एक विचिष्ट प्रकार के ज्ञान के रूप में पढ़ाया धीर परिष्कृत किया जा रहा है। यह एक महत्वपूर्ण तथ्य है कि मुख्यतया धीर प्रमुदता दोनों की ही परम्पराओं में ‘दर्शन’ नाम का कोई अलग विषय नहीं था। अर्धशास्त्र, विज्ञान धासन सोकोवकार सभी दार्शनिक थे। प्राकृतिक धीर नैतिक दर्शन में एक भेद प्रचलित था, कुछ जैसे ही जैसे धावबस हम प्राकृतिक धीर सामाजिक विज्ञानों में भेद करते हैं। शैक्षिक धोत्र के विचिष्ट धीप या सिद्धान्त-समूह के रूप में दर्शन का कोई अस्तित्व नहीं था। सत्य की खोज नहीं थी हो चाहे व्यापक हो या विचिष्ट उसे दार्शनिक उद्यम के रूप में स्वीकार किया जाता था। इस प्रकार दर्शन बिना पढ़ाये ही पतपता रहा। कोई सिद्धान्त या धारणा का विचिष्ट विषय

^१ अस्तित्व शैक्ष्य ‘द्विधासनेण्ट घोड अर्निव’ अण्ड १ भाग—५।

हुए बिना ही दर्शन कक्षाओं और विज्ञानों की माया या । जब हमें यह देखना होना कि किस प्रकार धर्मरीची कक्षाओं की सामान्य संस्कृति से दर्शन के बीच सम्बन्ध टूट गये और यह वैश्विक पाठ्यक्रमों में एक प्राथमिक विषय बन गया । साथ ही हमें यह भी देखना होना कि धर्म और नैतिकता ने धीरे-धीरे अपने दार्शनिक सम्बन्ध किस प्रकार टोके और दार्शनिकों की व्यवस्था में प्रमुख बन गये ।

धार्मिक और वैश्विक रूढ़ियों और अनुभारता के बीच अन्तर करना होना । अनुभारता का दार्शनिक होना प्राथमिक नहीं है और रूढ़िवाद का अनुभार होना प्राथमिक नहीं है । एक दार्शनिक भाव के रूप में रूढ़िवाद का नैतिक अनुभारता से कोई सीधा सम्बन्ध नहीं है । इससे कबल इतना संकेत मिलता है कि दर्शन की रूढ़ि परिवर्तनार्थक सोच से हट कर व्यवस्थित विचारण पर ध्यान नहीं है । अन्तर्दृष्टि सही में प्रकृत धर्म के अनुसार दार्शनिक भोग खोज करने वाले थे (चाहे प्राकृतिक हो या नैतिक) । किन्तु उन्नीसवीं सदी में विद्वानों के एक ऐसे वर्ग का जन्म हुआ जो दर्शन के प्राथमिक कृतज्ञता से । वे मुख्यतः सिद्धांत के धर्म और उनको प्राकृतिकता को कि वे रूढ़िवादी हों सत्य को सिद्धांत, प्रकृति, सर्वभेद नैतिकों का सहारा लेकर व्यवस्थित रचनाओं का उपयोग करते और परिष्कृत संस्थावसियों का निर्माण करके सही सिद्धांत अपने कक्षाओं को सिद्धांत । इसी प्रकार धर्मशास्त्रियों की प्रतिकूल परिवर्तनार्थक या दार्शनिक रूढ़ि उत्पन्न हो गयी और वे अनुभारियों को प्रकृत करने और प्रतियोगी धर्मशास्त्रियों को विमुक्त करने की दृष्टि से अपनी व्यवस्था का परिवर्तन करने में ही सन्तुष्ट रहे । संक्षेप में धर्मरीची दर्शन का हमारा इतिहास जब हमें कलेबों और विद्वानों की कक्षाओं में से जाता है । नैतिक विज्ञान सम्बन्धी अपनी प्रसिद्ध रचना के बारे में प्रसिद्ध वैश्विक ने जो कुछ कहा गयी रूढ़िवाद का सामान्य मार्ग या— 'विचारण के उद्देश्य से रचित होने के कारण इसका सत्य है कि सरल स्पष्ट और पूर्णतः उपदेशार्थक हो । '

उदारवादियों में रूढ़िवाद

हमने म्यू-रूपसे के धार्मिक उदारवाद की श्रेणीय उन्हें धर्म विधायक एनेरी शैलिय में उसका प्रस्तुत देखा । जब हमें देखना है कि यह उदारवाद को

१. 'जातिव वैश्विक', 'बी एनेमेप्ट्स ऑफ़ मॉरल सायन्स (बीस्टन १८४९), पृष्ठ ४ ।

सुस्पष्ट प्लेटोनी मानवाद और पण्डित्यवासी दर्शन से प्रेरित था, किन्तु प्रकार-धीरे-धीरे एक एकत्ववादी रुढ़ि बन गया जिसके दार्शनिक भिन्न-उत्पत्ति अधिकाधिक प्रत्यक्ष होते-होते और यह समरीकी नैतिक प्रश्नों के लिए अधिकाधिक प्रामाणिक बन गया ।

बैनिंग के उदारवाद ने मानव प्रकृति की परिभाषा से अपनी प्रेरणा बहु-सु की थी और सृष्टि के निबाधित उद्देश्य के तर्क के विपरीत-विपरीत विपरीत था तथा धामतौर पर प्राकृतिक धर्म का परित्याग किया था । स्पू-ईयलैण्ड का एकत्ववाद प्रारम्भ में सर्वप्रथम मानवीय और मानवतावादी था और उक्त ध्यान सुस्पष्ट धारम-संस्कार और सामाजिक प्रवृत्ति पर केन्द्रित था । इसके विपरीत एकत्ववादी रुढ़िवाद ने उच्चतम धर्मशास्त्र पर धार दिया, दिव्य-ज्ञान और धर्म छोटे-मोटे धर्मकारों का विरोध किया उच्चतर धर्मोपदेश के प्रति अधिकाधिक उत्साह नहीं दिखाया और उदारता की सीमा पर तर्क-बुद्धि का अधिकाधिक धारम-सृष्टि भरा उपयोग किया । यह इतना संकीर्ण हो गया कि उन उदारवादियों की दार्शनिक रुचियों और धारम-दार्शनिक निष्ठा का अन्वय नहीं रहा तथा जिनके लिए स्वतन्त्रता का प्रेम राजनीतिक विरोध भी था और पण्डित्यवादी मनोबोध भी । प्रमुख पण्डित्यवादियों को छोड़ने पर एकत्ववाद ने अपनी अधिकाधिक दार्शनिक सृष्टि और नैतिक उदारवाद भी का दिया । कई पीढ़ियों तक इसका अस्तित्व विकसनशील दिशाओं के लिए एक उर्वर भूमि के रूप में बना रहा किन्तु वे दिशाएं धामतौर पर अपनी ज्योति धारम-धर्म में खोजते थे और अपनी जड़ों को ठिरस्कार की दृष्टि से देखते थे ।

मुक्त-विचारकों का भी ऐसा ही पठन हुआ । जहाँ पहले उनकी विनयी समरीकी विरोध और वैधर्म्यवादी अर्थ के प्रमुख अर्थों में होती थी, वहाँ वे केवल सजाऊ-उत्पादियों का एक छोटा-सा मुटु रह गये । जब धारम की अर्थ के प्रति उत्साह पट गया और वैधर्म्यवाद महत्वपूर्ण प्रश्न नहीं रहा तो मुक्त-विचारकों ने देन का अनुमरण करते हुए अपना ध्यान सुस्पष्ट पण्डित्यों की कट्टरता और विरोध धारमों का विरोध करने पर केन्द्रित किया । कई दशकों तक (१८३० के बाद तक) प्रेसिडेंटियल लोगों द्वारा राजनीतिक अधिक प्राप्त करने के प्रयासों और उत्साही कङ्कित्वादिता (बैसे जेन्टिलिमा सर्व) द्वारा सामाजिक धारम-धर्मों पर किए गये हमलों को लेकर एक कीर्ण संघर्ष चलता रहा । इन वर्षों में मुक्त-विचारकों को कोई नयी दार्शनिक प्रेरणा नहीं मिली । ऐबनर नौलैण्ड प्रत्यक्ष सर्ववादी थे और वेगुएन मन्डरहिल सुतुर्ब बरेडर थे । दोनों ही उत्साह प्रयासों के प्रति अधिकाधिक संकामु बने और विविधता-धारम के अन्वय में मन्डरहिल का भीतिवाद की ओर मुद्रया । समरीका में अपनी भाषण शक्तियों

के समय अखंड राइट ने बेन्नेम के विचारों का प्रचार करने की चेष्टा की। ए० ए० ब्राउनसन ने कांस और इंगलिस्तान के सर्ववाद के एक मिश्रण का प्रचार किया। इन दोष्य नेताओं के सम्बन्ध कोई महत्वपूर्ण विचार नहीं हुआ कोई ऐसी चीज नहीं हुई जिसकी तुलना इंगलिस्तान में धारवाद के उदय से की जा सके। १८४८ के बाद आकर बर्षन मुक्त-विचारक नये विचार-स्रोत और उद्देश्य लेकर बड़ी संख्या में आये। दूसरी ओर धमरीका में मजदूर आन्दोलन ने कमी भी धनीस्वरवाद से अधिक सहायता नहीं की। प्रक्रांताकाल के उत्थानवाद की मयास को धम भी लेकर बसने वाले उपजावतियों के छोटे-छोटे समूहों को हस्तसे और स्पेन्सर की रचनाएँ धामने आने के बाद ही कुछ प्रेरणा मिली।

इस उत्तर-आसीन उत्थानवाद का एक विशिष्ट उदाहरण कैम्ब्रिज के बौद्धिक युवानन (१८८५-१८८६) का वर्णन है। वे बेन्जामिन रथ के शिष्य थे और उत्साही बेफरसनवादी थे। एक पत्रकार और विप्लव के रूप में वे एक नवावी लोकतन्त्र और प्रचारवादी धर्म की बकूती हुई शक्तियों के विप्लव उन्मूलन संघर्ष किया यद्यपि उसमें उनकी हार निश्चित थी। उनकी पुस्तक 'प्रिन्सिपल ऑफ ह्यूमन नेचर' (मानव-स्वभाव का वर्णन १८९१) उत्थानवादी (धमरीकी-वादी नहीं तो) मनोविज्ञान के पक्ष में एक सुप्रसिद्ध रत्न है, जो मुख्यतः स्कॉटलैण्ड में उस समय प्रचलित चिकित्सा मनोविज्ञान पर आधारित है और उसमें ह्यूम हाटसे बॉमस डाउन और एरस्मस डाकिन के विचारों का समावेश है। वे मन को मनुष्य के भौतिक गठन का और फलस्वरूप मनुष्य की (रथ के सम्म में) 'उत्तेजनारमकता का अभिलक्ष्य ध्येय मानते हैं। युवानन के विचार से विद्या और धारवा पढ़ने से मनुष्य की स्वाभाविक 'उत्तेजना की एकटा कृत्रिम रीति से प्रसारित होती है और 'भावनाएँ कामों से सम्बद्ध ही जाती हैं। विद्या के द्वारा भावनाओं के नियन्त्रण में अपनी शक्ति के फलस्वरूप उन्मूलन बाद में धमरीको विद्या-मुबार में लयाया। उन्मूलन पैस्टालोची की विधियों को धमरीके विप्लवित किया, और उन्मूलन धारा थी कि उनकी व्यवस्था लमघम धमरीकी रीति से प्रतिभा उत्थान कर सकेगी।

"मानव-स्वभाव में भावना धर्म का एकमात्र स्रोत है—एकमात्र शक्ति जो सम्पूर्ण मनुष्य को बलिषीय बनाती है और बड़े संघ तक उसकी योग्यताओं का स्तर निर्धारित करती है। स्वयं प्रतिभा के लिए बौद्धिक भावना की शक्ति और स्वाभिस्य से अधिक धारवाक और कुछ नहीं। स्वयं समझ का विकास करने में शिक्षक की उपलब्धता इस पर निर्भर है कि वह धमरीके शिष्यों की भावनाओं पर विद्या निर्माणात्मक प्रभाव और ताकिक नियन्त्रण स्थापित कर पाता है।

स्वभाव में उत्साहपूर्ण मनन की प्रतिष्ठा करके वह समता योग्यता और प्रतिभा उत्पन्न कर सकता है । १

इसी प्रकार बुकानन ने अपने अन्तिम वर्षों में लोक प्रियता की कला' (वी मास्ट प्रौड पोपुलरिटी १८२०) का निरूपण किया जिसके द्वारा उन्हें प्राप्ता की कि वे राजनीतिक नेता उत्पन्न कर सकेंगे ।

बुकानन का सक्रिय जीवन उन्नीसवीं शताब्दी के प्रारम्भिक वर्षों के धार्मिक और वैज्ञानिक प्रगतिवाद के नाम का एक प्रतिनिधि उदाहरण है—उत्कृष्ट धारण्य सांख्यिक जीवन और चिकित्सा सम्बन्धी खोज में बुद्धि और अन्त एक विशिष्ट-व्यवस्था में, जो व्यवहार में प्रसफ्त हुई, किन्तु जो संयोजक मनोविज्ञान के एक वास्तविक विज्ञान के निरूपण में सहायक हुई ।

मानसिक बर्तन का उदय

अपमय सन् १८२० तक बर्तन को प्राकृतिक और नैतिक, दो धर्मों में विभाजित करने का चलन था । सर्वज्ञान, उत्कृष्टता और प्राकृतिक पर्य्याप्त्य जैसे धर्मकार-वास्तव और मानोचना, धारण्य पर स्वतन्त्र विषयों के रूप में बढ़ते जाते थे और इन्हें साव्य ही कभी बर्तन के अन्तर्गत रखा जाता था । प्राकृतिक बर्तन के पाठ्यक्रमों में छात्र प्राकृतिक विद्याओं (जैसे वे उस समय थे) का अध्ययन करते थे ।

किन्तु १८२० के अन्त में बर्तन के विस्तार के अतिरिक्त इस विचार में ही एक महत्वपूर्ण अन्ति हुई कि बर्तन क्या है । स्कॉटलैण्ड का बर्तन इस देश में प्राप्ता और उसने ठीकी से पुनः अन्तर्गामी सभी के प्रयोगों को स्वागत्युक्त कर दिया । बोमस रीड की 'इन्फेन्सुअल ऐज ऐक्लिन पावर्स' (जैसे उनकी दो रचनाओं को धारण्य पर संतो में कहा जाता था) और डुपान्स स्टैबार्ट की रचनाएँ 'एन्फेन्सुअल फौंडरी फिर्नोउठी फौंडरी इन्फेन्सुअल पावर्स' (जिसे बहुधा इन्फेन्सुअल फिर्नोउठी कहा जाता है) और 'बी ऐक्लिन ऐज मॉल पावर्स' ने बर्तन को मानसिक और नैतिक में विभाजित करने की नयी पद्धति धारण्य की ।

ताँक, बर्तन और इन्फेन्सुअल पावर्स के अध्ययन को सब ऐसे पाठ्यक्रम —

१ 'विन्दुकी गैबेट', २ परबती, १८२३ ।

: लिया गया, जिसे मानसिक या बौद्धिक वर्तन या मानव मन का विज्ञान कहा गया। इसके साथ नैतिक वर्तन या नैतिकता के विज्ञान का पाठ्य-क्रम था। इतिहासिक विज्ञान कई भौतिक विज्ञानों में बँट गया। प्राकृतिक बर्तनशास्त्र (पर्यावरण की रचनाएँ) को प्रायः पर विस्तृत छोड़ दिया गया और उसका स्थान 'नैतिक प्रमाणों' में ले लिया। राजनीतिक और धार्मिक विज्ञान या तो नैतिकता के पाठ्यक्रम से विस्तृत छुड़ गये—मन की नैतिक और 'सच्चिदानन्द' जैसी नैतिक बर्तन का क्षेत्र बनी—या फिर व्यावहारिक नीतिशास्त्र या कर्तव्योपदेश के रूप में उन्हें मनोवैज्ञानिक नीतिशास्त्र के साथ जोड़ दिया गया। नैतिक विज्ञान केन्द्रित था नये मन-धर्मिक मनोविज्ञान या मानव मन की शक्तियों के सिद्धान्त पर। अतः ऐसा कहना अतिशयोक्ति न होगी कि नैतिक वर्तन के रूप में वर्तन का रूप मानसिक वर्तन बन गया और बौद्धिक तथा नैतिक उसके अंग बन गये।

अतः स्कॉटलैंड के लोगों ने धर्मकी ऐतिहासिक स्वीकारिता को प्रेरणा और प्रदान की। किन्तु धर्मकी लोगों की भी बाढ़ का पानी था, जो सभी एक ही दिशा में बहने लगे थे। यह विचित्र बात है कि यह ऐतिहासिक पद्धति इन्हीं काशी के संमुद्रक जॉन्सन की पुस्तक 'एथिक्स ऑफ़ डिमोस्ट्रेशन' (वर्तन के तत्व ५२) में मिलती है, जिसके बौद्धिक (नैतिक) और नैतिक (एथिक्स) को प्राप्त है। किन्तु न तो उनका ग्रन्थ सफल हुआ न बर्तन के विचारों का प्रचार में कायम प्रभाव।

१८१७ और १८१७ के बीच मानसिक वर्तन पर लगभग प्रतिक्रियाएँ एक ही दिशा में निकलती रहीं। इस उत्पादन की परिणति नोह पोर्टर की पुस्तक 'नैतिक सिस्टम' (१८१८) और जेम्स मैकगॉथ की 'धार्मिकता' (१८२१) में। इस क्षेत्र के प्रमुख लेखकों में (भाषा मॉडर्न फ्रेडरिक रॉस, फ्रांसिस बर्निस, एच. पी. रिचर्ड्स, जॉर्ज हेनरी एन के नोह पोर्टर, जेम्स मैकगॉथ) में लगभग अनेक ही किन्तु स्कॉटलैंड की भाषा का समग्र पुरी उत्पन्न किया। हार्बर्ट में बर्निस यहाँ तक स्कॉटलैंड के वर्तन के धर्मिक रूप, वे धार्मिक-धार्मिक पदार्थवादी नैतिकताओं की धार्मिकता करने, ऐतिहासिक रूप करने और 'ईसाई प्रमाणों' के धार्मिक सामान्य धर्म में धर्मता योजन करने लगे। इंग्लैण्ड के धर्मशास्त्र के धार्मिक धर्म और फ्रांसिस्की में भी स्वीकार्य में और मानसिक धर्मियों के सिद्धान्त में बढ़ी दर तक स्थान बना लिया और इतिहास हैमिन्गन के सिद्धान्त में जिसे बहुत धर्मिकता मिली थी और स्पेन्स के पूर्ववर्ती विचारों को धार्मिकता की प्रोत्साहित। अतः जेम्स के पूर्व ऐतिहासिक वर्तन की धार्मिकता का स्कॉटलैंड की भाषा

घोर रुढ़िवाद की प्रवृत्तता के अन्तर्गत मान लेना बड़ी भूल होगी। यह तब है कि कुछ अपवादों के अतिरिक्त दर्शन के प्राभ्यासक घोर कानैजों के अन्वय पाये ही थे। किन्तु पाश्चिमीयों में तेजी से दर्शन का स्वतन्त्र रूप में प्राभ्यन्त करने की प्रवृत्ति बढ़ी, अन्तः विचारों का स्वायत्त होने तथा घोर बुद्ध, परम्पराओं से भिन्न रचनाएँ लिखी गयीं जिन्हें मौलिक ग्रन्थ कहना कठिन है। शैक्षिक रुढ़िबादिनों से शैक्षिक भाववाद के इस विकास की चर्चा प्राये की गयी है। मनोविज्ञान और नैतिक दर्शन में सारेन्स पी० हिकीक जॉन बैस्करम ह्यरी एम डे, यूनियस एच० सीम्स जे० एम० वास्करबिन घोर जॉन डुई के महत्वपूर्ण ग्रन्थों में एक घोर तो हमें नैतिक व्यवस्था के इस सम्यक् प्रवास का फल बिसता है। दूसरी घोर हमके हाथ बहु आलोचनात्मक आन्वयगत सारम्भ हुआ जो नवें घोर दृष्टि से बहुरूप में शीघ्रियों कानैजों घोर विश्वविद्यालयों में प्रतिष्ठित हो गया।

नैतिक धन शक्तिधर्मों का उपयोग

उन्नीसवीं शती में शैक्षिक नैतिक-दर्शन के मन-अधि-मनोविज्ञान से प्रभावित होने का भी ऐसा ही निरक्षण किया जा सकता है। इस क्षेत्र में प्रथम प्रभावकारी समरीकी ग्रन्थ जॉन बिस्विन्सासय के अन्वय अस्तित्व वैशेष्य द्वारा मिले गये। यद्यपि बैस्करम एक अतिरिक्तावादी उपदेशक थे किन्तु उन्हें विश्वविद्यालय की भी कुछ शिक्षा मिली थी उन्होंने ऐम्बोवर सेमिनरी (छिटासय) में मॉरिज स्टुअर्ट के शिक्षण दृष्टि की थी यूनियन नैतिक के छात्र एड्मंड घोर धामतीर पर उन्होंने अपने को घोर अपने ग्रन्थों को सम्प्रदायगत धर्मशास्त्रियों की सीखारों से मुक्त कर लिया था। पहले घोर बटनर की रचनाएँ पढ़ाते हुए उनका अत्यन्त बहुरूप तथा घोर अन्त में उन्होंने इन शैक्षिकों द्वारा मान्य प्राकृतिक धर्मशास्त्र के सारे प्रवास का ही परित्याग कर दिया। उन्होंने बटनर के अन्तररत्ना के सिद्धान्त की स्वीकार किया घोर उसे अधिकाधिक वैज्ञानिक आधार प्रदान करने की चेष्टा की।

बैस्करम के बाद समरीका में नैतिक दर्शन के सबसे प्रमुखपाली स्थितक पापर बिलियम्स कनिज के नाम ह्यपकिञ्च है। उनके लेखन की ध्येया उनका नैतिक शिक्षण अधिकाधिक महत्वपूर्ण था। फिर भी, 'नैतिक धर्म मॉरिज साबन्ध' (नैतिक विज्ञान पर आधुनिक) धीरे-धीरे के अन्तर्गत लॉरिज इन्स्टीट्यूट में दिये गये भाषण जो १८३० में ही तैयार किये गये थे किन्तु प्रकाशित १८६२ में हुए, एक उपयोगी घोर विविष्ट ग्रन्थ बने। नीतिशास्त्र में हॉरिजिन्स का दृष्टिकोण

बौद्ध के दृष्टिकोण का एक रोचक वैपरीत्य प्रस्तुत करता है। बोनों व्यक्ति पाठों के विचारों के विरोधी बन गये और हॉपकिंस ने मनुष्य किया कि पासे के स्थान पर उन सभ्यों का विस्लेषण करना आवश्यक है, जिनके लिए मनुष्य का संघटन' बना है। इस प्रकार मनुष्य के 'संघटन की धोर मुझकर (यह धर्म धोर विचार उन्होंने शास्त्र कौन्से के कपाज-विज्ञान से लिया हा) हॉपकिंस सभैत रूप में मात्र 'मानसिक दर्शन' का परिष्कार एक अधिक स्थापक धर्मस्थापन के पक्ष में कर रहे थे। उन्होंने धर्मशास्त्र की नहीं बल्कि चिकित्साशास्त्र की शिक्षा पायी थी, और मानसिक शक्तियों का भौतिक शक्तियों के साथ एक किस्मामक सम्बन्ध स्थापित किया बिना वे मन-शक्तियों का अस्तित्व प्रतिपादित करने को तैयार नहीं थे। अब उन्होंने एक नियम निश्चित किया जिसे उन्होंने 'परिशीला का नियम' कहा जिसके अनुसार मनुष्य और मनुष्यनिष्ठ शक्तियों के अपने स्वभावगत क्षेत्र होते हैं, या सीमाएँ होती हैं। इसके अनुसार, प्रकृति में मनुष्यजन के स्वयं का एक धारोही रूप होता है। मनुष्य एक आदर से पाते हैं कि उसमें (तर्कबुद्धि के प्रतिरिक्त) शक्तिता और संकल्प दोनों होते हैं। अतः उसमें 'नैतिक रूप में मनुष्यनिष्ठ होने की क्षमता होती है, अर्थात् वह सभ्यों के तार्किक रूपत द्वारा परिचासित हो सकता है। मार्क हॉपकिंस शक्तियों के (बुद्ध्याकर्षण से अन्तःपरमा और पूजा तक) इस 'संघटन' को मात्र एक प्राकृतिक व्यवस्था के रूप में नहीं बल्कि एक प्राकृतिक विकास के रूप में प्रस्तुत करते हैं और बड़े सुन्दर रूप से उस सिद्धान्त का सारांश प्रस्तुत करते हैं जिसे बाद में उद्दामनी विचारण कहा गया।

'ईश्वर की पूजा करने में मनुष्य केवल अपनी धोर से ही कार्य नहीं करता। वह प्रकृति की धोर से पुकारा है। वह प्रकृति में सबसे आगे बढ़ा है और केवल बड़ी सृजनकता को पहचानता है। ईश्वर की सृष्टि के सभी धोरों से जो संबंधन छट्टा है, वह मनुष्य के द्वारा ही बुद्धिपूर्ण अधिष्ठापित पा सकता है। आदिकाल से ही वह सृष्टि ईश्वर की परिपूर्णता की अधिष्ठापित रही है। सृजन की प्रवृत्ति का देखकर आज हम पाते हैं कि वह अधिष्ठापित धारम्भ में अपेक्षाया दुर्बल थी, किन्तु हर नये युग में अधिक पूर्ण और अधिक स्पष्ट होती गयी है। समय की प्रवृत्ति के साथ उन शक्तियों और उत्पत्तियों की अधिष्ठापित में उच्चतर विद्या की धोर प्रगति होती गयी है, जिनके अन्त को हम अपने सामने देखते हैं। किन्तु मनुष्य के अन्त के पहले यथामान की अधिष्ठापित अंततः धोर व्यक्त नहीं हुई थी। उसे समेटना और स्वर प्रदान करना मनुष्य का कार्य था और यह कार्य उसका एक उच्च और विविष्ट परमाधिकार है। उसके लिए इतना ही आवश्यक है कि वह ठीक से काम लगाए, जैसा अन्त किया था जिन्होंने

प्राकृतिक को ईश्वर की महिमा कोपिठ करते मुना, का जैसा पैटमास में वैपम्बर
 बॉन ने किया था और सृष्टि को ईश्वर ने जैसा बनाया है, उससे कान निकाल
 तो वह दुस्तकार्थक से उठवा हुआ ईश्वर का यथोपाम करता एक भीमा स्वर मुन
 सकता है। और तब जैसे-जैसे वह सम्बद्धता और रासायनिक बन्धुता बनसक्ति
 जीवन और पशु जीवन और तार्किक जीवन से जुड़ता हुआ चढेगा, वह उस
 स्वर को भी उठते हुए सुनेगा नहीं तक कि ईश्वरीय सम्बोध के बाहक के साथ
 उसकी पूर्ण सद्दानुसृष्टि स्थापित हो जायेगी और उनके साथ ही वह समस्त सृष्टि
 से ईश्वर के बारे में कहने को उत्तर हो जायेगा और हर प्राणी को स्वयं में
 है, पृथ्वी पर है और पृथ्वी के नीचे है, और वे जो समुद्र में हैं और वे सारे
 जो उनमें हैं सबको यैने कहते मुना कि बन्धुता और सम्मान और महिमा और
 धर्म उसको धर्मित जो सिंहासन पर बैठा है और ईसा को सदा और
 सदा के लिए। १

होपकिन्स ने मानव प्रकृति के अपने विस्लेषण पर लम्बे समय तक मेहनत
 की और उसके द्वारा एक तार्किक जड़स्पवाह प्राप्त किया।

जब ये भाषण सर्वप्रथम मिले तब उस समय यहाँ और कलिबो में धामतीर
 पर पाठ्य-पुस्तक पाले की थी। उनसे प्रसङ्ग होकर और साध्यों के सिद्धान्त
 को धर्म तक ले जाने में प्रसफल होकर, मैंने काष्ठ और कोलम्बि द्वारा सिद्धाये
 गने धर्मितम धर्मित्य के सिद्धान्त को अपनाया और उसे साध्य बनाया। १ २

पाठ्य धर्म धामतीर पर जोड़ों में लिखे जाते थे। मनोविज्ञान के द्वारा नीति
 धारण का धामार स्थापित किया जाता था। ऐसे जोड़ों की परिणति मोह पोर्टर
 की ही एसेमेन्टस धर्म इन्फ्लेक्नुपल सामन्त' (१८७१) और 'ही एसेमेन्टस
 धर्म एक पूरी पोड़ी तक प्रयुक्त रहे। ये व्यापक स्पष्ट ध्यबस्तिध और
 धर्मितपरक थे। धारम्भ में उन्होंने धर्मधारण के विद्यार्थी के रूप में अधिनियम
 टैटर के नरमपन्थी कान्तिनवाद का धर्मयन किया और फिर स्कोटिसैन्ट के माध्य
 धर्म गये। तब उन्होंने दो बर्ष बर्लिन में बिनाये और अपने धर्मिकाध समकालीनो
 की धर्मशा धर्मन विचारों से नहीं ज्वाहा धर्मधी तरह परिचित हो गये। इन
 विचारों के बड़े प्रंध ना अपने धर्मों में लनासेस करने में उन्हें सफलता मिली।

१ मार्स होपकिन्स 'उन धाउटबाइन स्टीवी धर्म धर्म' (न्यूयार्क, १८७१)
 इच्छ १ १०१।
 २. मार्स होपकिन्स, 'सेरबर्ध धर्म नॉरल सामन्त' (बोस्टन, १८६२)
 इच्छ ८।

यद्यपि वे मनःशक्ति-मनोविज्ञान को मानते थे, किन्तु अंग्रेज अनुभववादियों, विशेषतः मिस स्वेन्सर और डैन का उन्होंने बम्बीर अध्ययन करके उनकी मान्यता थी। धर्मरी पर उन्होंने अपने ग्रन्थों में ऐतिहासिक प्रतिस्थापन और स्पष्टीकरण भी बड़ी सामग्री का समावेश किया। सबसे बड़ी बात थी कि उनमें वैज्ञानिक तटस्थता प्रतीत होती थी और सबकुछ उनकी अपनी परिचयना बहुत कम थी जो उनके ग्रन्थों को बोग्गित बनाती।

धर्मरीकी यथायवाद के रूप में स्काटलैण्ड की सामान्य बुद्धि

धर्मरीकी प्रबुद्धता में सर्वाधिक सफल प्रकृष्टी परम्परा नामक स्काटलैण्ड की प्रबुद्धता थी। हबेसन से फर्गुसन तक डूम और धाडम सिक्क सङ्गित बार्थनिक साहित्य का ऐसा समूह था, जिसने घटनाष्टिक के दोनों धोर दोनों को उनकी कर्मिणी लक्षा से जगाया। धर्मरीका में जैसे स्काट और धाडरी लोग इस लोत से जमी जाली प्रबुद्धता के प्रति विशिष्ट रूप में प्रवृण्णीत थे क्योंकि बार्थनिक और सामाजिक दोनों दृष्टियों से उन्हें हुए होमि के कारण वे अपने देववासियों के 'उत्कृष्टि' और 'नैतिक भावना' की बातें सुनी की प्रवेक्षता स्वतन्त्र थे। यह याद रखना महत्वपूर्ण है कि जितने सामान्यतः एडिनबरा बाय कइ जात है, उसका प्रभाव मुख्यतः इस कारण था कि उसने उत्कृष्टि और नैतिक भावना, दोनों का व्यवस्थित विवेचन मानव जीवन के पूरक उपायनों के रूप में और प्रतीक प्रसार तथा भुक्ति के स्थापना रूप में किया। एडिनबरा बाय सामान्य बुद्धि पर नहीं, बरन् प्येटोबाय पर आधारित थी। जब प्रतिष्ठिता धारम्भ हुई, जब धर्मरीका और स्काटलैण्ड दोनों में ही वैशिक सत्ता प्रविष्टीरियन लोगों के हाथ में आई, ता ऐबरीजीन और प्रिस्टन उसी प्रकार परम्परावाद के धर्म केन्द्र बन गये जैसे एडिनबरा और हार्थर्ड धर्मनिरपेक्षता और धाडरीता के केन्द्र रहे थे।

धर्मरीका में कम से कम डुगलड स्टेवार्ट और बॉमस बाउन धर्म की प्रबुद्धता-धुप के ही थे जबकि ग्लासगो के बॉमस रीड निरिचत रूप से प्रतिष्ठिता को व्यक्त करते थे। यह सब है कि बॉमस डूबर जैसा धर्म भौतिकवादी उन सबको एक ही श्रेष्ठि में रख सकत था क्योंकि एडिनबरा में विभिन्नशाखा के प्रिस्टी धर्म की सभी धर्मशाखाएँ और उत्तम-भौतिकक धर्मकार-प्रसूत प्रतीत हाव थे। इसकी विकस्यत थी कि उन्हें 'धर्म-विज्ञान के धर्मधर्मों का भी ज्ञान नहीं

वा । किन्तु ऐसे वैज्ञानिकों और चिकित्सा-विद्वेषकों को छोड़ें तो यॉर्मस बेफ्टरसन और बेनिग जैसे व्यक्तियों ने स्टोवार्ट को 'प्रबुद्ध करने वाला' पाया । यॉर्मस हाउन ऐतिक 'विज्ञान' की सीपारेखा के अधिक निकट थे । वे बर्मिंघमियों के विरोध का मुख्य केन्द्र बने क्योंकि बर्मिंघमियों समझते थे कि उनका 'ठर्कनावाद'—जैसा वे सामंतीर वर एक पुरखे' धार्मिक या सम्बद्धतावादी मनोविज्ञान निमित्त करने के हाउन के प्रवास को कहते थे—मोठिक्तवाद की धार से आयेगा । जैसा हमने बार-बार कहा है, नैतिकता और बर्म के साथ प्राकृतिक विज्ञान का निकट सम्बन्ध प्रबुद्धता का मर्म था । हाउन और एरास्मस हाकिन की विचार-व्यवस्थाएँ धार्मिक मनोविज्ञान और जीव-विज्ञान में वैज्ञानिक कार्य का आधार थीं किन्तु नैतिक और धार्मिक ज्ञान में उनका कोई उपयोग नहीं था । यहाँ आकर रास्ते पत्तन-प्रसव हो गये । रीड, बीएटी और सामान्य-बुद्धि की विचारधारा ने नैतिक और धार्मिक निश्चयात्मकता के आधार पुनः स्थापित किये, किन्तु अधिक विवेकशील वैज्ञानिकों को उन्होंने अपने से दूर कर दिया । संक्षेप में स्कॉटी सामान्य-बुद्धि 'कीर्तियों मरी इस आरण हो गयी कि बादरियों ने हमारे कतिबों में दार्शनिक ठर्क का प्रवेश बहुत अधिक मात्रा में एक नैतिक समक के रूप में किया । उन्होंने साधा को कि इस प्रकार वे प्रयोगात्मक विज्ञानों के सपक बहोपनों के प्रभाव की काट कर सहेये ।

अमरीका में स्कॉटी सामान्य-बुद्धि का साहित्य केवल इस कारण ही बड़ा नीरव नहीं है कि वह छाछीय है, क्योंकि एडिनबर्ग के सारे भाष्य भी आन्तरिकर छाछीय थे । इसका बड़ा कारण इसका आडम्बर है । सामान्य बुद्धि को विज्ञान का आखीव आधार प्रदान करना बुद्धिमत्ता नहीं है और पुरानी वैचार कल्पियों को सामान्य बुद्धि के रूप में प्रस्तुत करना और भी बुरे प्रकार का आडम्बर है । मैक्गॉथ जैसे 'सामान्य-बुद्धि' वाली प्रोफेसरों के इस दावे को यम्भीरता से नहीं लेना चाहिए कि वे प्रबुद्धता के सततमिहारी थे और उसका प्रवेश अमरीका की दार्शनिक स्वतन्त्रता के लिए बोद्धिक पूर्वी के रूप में कर रहे थे । यह दावा केवल एक धाँसी 'आविष्कार था । किन्तु वह, बद्धिवाद के अर्थ में, यथार्थवाद की एक उत्तम परिभाषा है । भाषवाद और अनीदवरवाद, दोनों की ही अमरीकी विचार रूप में धक्ति जाती थी, किन्तु पिछा-अपत् में उनका प्रवेश नहीं था । दूसरी धोर स्कॉटी यथार्थवाद की मुर्तिसाध और अयम्भार व्यक्तता, पुबनों को परिक्लनात्मक परावाप्यनों की धोर जाने से धकने का एक आदर्श उपाय थी ।

किन्तु उसोर का दूरण पड़नू भी है । एडवर्ड्स के बाद धर्म-सन्देशवादी बनों के पाठ करने विरवास का कोई दार्शनिक आधार नहीं रहे पना था । मैक्गॉथ और उनके प्रेरितरीरियन सहयोगियों ने उन्हें फिर से एक दार्शनिक

साधार प्रदान किया। इन वर्षों ने बहुत बड़ी संख्या में कठिनों और विघातों की स्थापना की थी, जिनमें वर्चन का कोई स्थान नहीं था और जिनके लिए साधु धार्मिक प्रयास निरर्थक था। उनके लिए मैन्फोर्ड जैसे शिक्षक जो स्वयं धर्मशास्त्र के प्रथम और मौलिक सत्त्वों की व्याख्या एक उत्कृष्टतम उत्पत्तीमात्रा के रूप में कर सकते थे और इसके साथ ही जो विज्ञान के प्रति, यहाँ तक कि विकासवाद के प्रति भी सहानुभूति दिखा सकते थे और जो वस्तुनिष्ठवाद और अतीस्वरवाद का सामना उनके अपने क्षेत्र में बाहर करने की चेष्टा करते थे एक बरदान के समान थे और एक बहुत बड़ी आश्चर्यचकितता को पूर्ण करते थे। अतः यह बात धर्मसमुदायवासियों और प्रेस्बिटीरियन लोगों के लिए सच थी तो मैन्फोर्डिस्ट लोगों में व्यक्तिवादियों के लिए और भी अधिक सच थी। इनकी वर्षा हम बाह में करेंगे किन्तु राष्ट्रीय रुढ़िवाद में भी इनका स्थान है। प्रिडोन्स में मैन्फोर्ड और बोल्स में जाउन के सम्पादन की खासतौर पर यह विशेषता थी कि वे सफ़ाई देने वालों का परम्परागत दृष्टिकोण न अपनाकर स्पष्ट और धर्मनिरपेक्ष तरीके के द्वारा 'कार्मिक सत्त्व' की व्याख्या करते थे और धर्मशास्त्रीय पक्ष को निश्चित रूप से गौण स्थान देते थे। उनका रुढ़िवाद पूर्णतः धार्मिक था। विशेषतः मैन्फोर्ड ने यह बुद्धिमत्ता दिखाई कि अमरीका आकर अपने सम्पादन में उन्होंने सामान्य बुद्धि के स्थान पर यथार्थवाद को और 'मन की अन्तःप्रज्ञा' के स्थान पर प्रथम और मौलिक सत्त्वों को रख दिया।

मैन्फोर्ड अमरीका में इस हद तक सफल रहे कि अपने स्कॉटी वर्चन के द्वारा यथार्थवाद की नींव डालने में सफलता नहीं मिली। उन्होंने स्वयं जिस प्रकार यथार्थवाद की व्याख्या करने में यथार्थ के तात्कालिक बोध के लिए मनोवैज्ञानिक तरीकों का और स्वयंसिद्ध सत्त्वों के लिए तर्कशास्त्र का सहारा लिया उससे पता चलता है कि मैन्फोर्ड के पहले से ही स्कॉटीय का यथार्थवादी अन्तःप्रज्ञावाद ठेकी से वस्तुनिष्ठ भाववाद का मार्ग साफ कर रहा था। रुढ़िवाद की स्थापना करने के बजाय स्कॉटीय के इस 'मन-शास्त्र' (म्यूमेंटोसॉजी) ने प्रसीद्ध 'विचार-वर्चन' को हटाकर केवल धर्मन मनोविज्ञान और पद्यस्वरवाद का मार्ग प्रशस्त किया।

पाँचवाँ अध्याय



परात्परवादी धारा

प्रबुद्धता की सन्तान

नेपोलियन के बाद, राजनीतिक घोर बौद्धिक प्रतिष्ठिता की शक्ति का अनुभव समरौष की धरोहरा यूरोप को अधिभूत हुआ। बेराल्तिपनकासीन संघर्ष के समय समरौषा को बढ़ती हुई शक्ति घोर भूभ्रम ने उसे न केवल 'सम्राज्य का युग' प्रदान किया बल्कि यह भावना भी प्रदान की कि उसके पास असीमित विकास के आसन है। यूरोपीय शक्तियों के मध्ये बर्न-संघर्षों और वहाँ पर सामन्ती और संस्थाओं के बने रहने के विपरीत समरौषा के शीतल विकास का रोमानी चरित्र स्पष्ट सिद्धता का। प्रबुद्धता के सिद्धान्तों के निरुद्ध बेम्बासवादी प्रतिष्ठिता का और सम्भवतः तथा सुखवादी उपरोमितावाय की शक्ति का अनुभव भी समरौषा को कम हो हुआ। अतः प्रबुद्धता से उत्कर्षुद्धि की तुलना शक्ति और धर्म निरपेक्ष नैतिकता के सिद्धान्तों में विश्वास को लेकर बिना किसी धायात या प्रतिष्ठिता के उन्हें बराल्तिपनकार में अभावित कर लिया गया। रोमानी आचचार में अरना महल उत्कर्षुद्धि में रोमानी विरवाह के अग्रदूतों पर नहीं, उल्टी नींव पर बढ़ा दिया। अंधेन में १८१३ के बाद समरौषा की स्थिति फ्रांस, इंग्लिस्तान या आस्ट्रिया की धरोहरा स्कॉटलैण्ड और प्रया के अधिभूत निरुद्ध थी। एमर्सेन को बर्न की तरह लड़ना नहीं पड़ा, बल्कि अष्ट के अर्धन अनुयायियों और स्कॉटलैण्ड में अर्धुत्तन, अर्धान्त और एरसमस आदिन की शक्ति के आध्यामी के प्रबुद्धता के विश्वास को राष्ट्रीय और वैयक्तिक दोनों स्तरों पर अर्ध-अर्ध-अर्ध और आत्म-निर्भरता के सिद्धान्त का रूप दे लके।

ईसाइयों में आध्यात्मिकता

ईश्वर के पुणों और सम्पूर्णताओं का ज्ञान हमें कहाँ से प्राप्त होता है ? भय उत्तर है कि हम उन्हें स्वयं अपनी आत्माओं से प्राप्त करते हैं। ईश्वरीय पुण पहले हमारे अपने अन्तर विकसित होते हैं और तब हमारे मूलनकर्ता में अन्तर्हित होते हैं। ईश्वर का विचार, उदात्त और मय उत्पन्न करने वाला हमारे अपनी आध्यात्मिक प्रकृति का विचार है, जो परिशुद्धि और विस्तार के द्वारा असीम का रूप लेता है। ईश्वरीयता के लक्ष्य हमारे अपने अन्तर हैं। मय ईश्वर के साथ मनुष्य की समानता केवल आत्मिक नहीं है। यह ज्ञान और उन्नत की समानता है, सम्बन्धित प्रकृतियों की समानता है।

‘मैं जानता हूँ कि इन मनों के सम्बन्ध में यह आपत्ति की जा सकती है कि हम ईश्वर का विचार केवल अपनी आत्माओं से ही नहीं बल्कि सृष्टि से, ईश्वर को इन्द्रियों से प्राप्त करते हैं। मैं जानता हूँ कि सृष्टि में ईश्वर व्याप्त है। आकाश और पृथ्वी पत्थरी मट्टिका की धोपट्टा करते हैं। संक्षेप में सृष्टि ज्ञान और अन्तर्द्वार के बिन्दु और प्रमाण सारी सृष्टि में व्यक्त है। लेकिन किसके लिए व्यक्त है ? बाह्य वस्तु के लिए नहीं, सूक्ष्मतम अनुभवेन्द्रियों के लिए भी नहीं। बल्कि सम्बन्धित मन के लिए, जो अपने द्वारा सृष्टि की व्याख्या करता है। केवल विचारों की उस ऊर्जा के द्वारा ही जिससे हम विभिन्न और उन्नत हुए छात्रों को बुरस्य छात्रों के अनुकूल बनाते हैं और बहुशुद्धि प्रमाणाँ को समरसता और सामान्य अन्तर्गम प्रदान करते हैं, हम उस सूक्ष्मात्मक बुद्धि को समझ पाते हैं, जिसने प्रकृति की व्यवस्था आत्मिकताओं और समरसता को संस्थापित किया है। हम ईश्वर को अपने चारों ओर देखते हैं क्योंकि यह हमारे अन्तर रहता है।’

बैनिंग के प्रतिष्ठित धर्मोपदेश के इस अंश को बहुधा धर्मशास्त्र में परास्परवादी धर्मशास्त्र की पहली स्पष्ट धर्मिकता के रूप में उद्धृत किया जाता है। धर्मोपदेश के विभिन्न अन्तर्गम से प्रभावित करके देखने पर यह विमोडोर पार्कर के धर्मशास्त्र

१ ‘दो वर्षों पूर्व विनिमय ई. बैनिंग’ में लाइकनेस टु पाठ डिस्कोर्स
 ऐट दी आर्किनेसन ऑफ़ दी रीबरीज एफ० ए० पार्से प्राचियेन्स, पार. ऑर्ड०
 १८२६ (बोस्टन १८२८), पृष्ठ २६१ २६४; आलेख ऑफ़ द्वारा सम्पादित
 ‘अमेरिकन क्रिस्तियन एजुकेशन १००० १६००’ (न्यूयार्क १८४६), पृष्ठ
 २६६ २६८।

कपनों के साथ लक्ष्मी है, किन्तु बैतिय का कवच होने के कारण, इसे केवल अशुभकाल के निवृत्त उत्कालीन प्रतिक्रिया का एक घोर उदाहरण मान कर बिना किसी संशय के ग्रहण कर लिया गया। वास्तव में यह उस दम्भी परिवर्तन का एक चिह्न था, जो न केवल धर्मशास्त्र में बल्कि सामान्यतः दर्शन में हो रहा था, जिसके कलस्वरूप प्रकृति के अध्ययन का स्थान धारणा का अध्ययन से रहा था। मानसिक दर्शन और 'धार्मिक' धर्म में परिष्कारात्मक शोध को एक नया धारणा प्रदान किया। धीरे-धीरे ये उत्तेजक विचार बन गये, जिनमें एक नये प्रकार के उदारवाद और मुक्ति की सम्भावना व्यक्त हुई।

इस प्रकार की संकुच धार्मिकता के प्रति सर्वप्रथम उत्साह व्यक्तकारियों ने नहीं प्रदर्शित किया। एक सभ्य के रूप में वे अपनी सर्वसम्पत्ति के सम्बन्ध में समुद्र और विकासविहीन थे। यह उत्साह उन पाठकों ने दिखाया जो अपने धार्मिकनात्मक धर्मशास्त्र के बावजूद, ईसाइयत के परम्परागत प्रतीकों और संस्कारों की प्रकृति का अनुभव करते थे। जिन्होंने पश्चिमी के बीच पवित्रता के धर्मशास्त्रकारी पुनर्जागरण का ईर्ष्यामयी दृष्टि से देखा और जो अपने विवादात्मक धार्मिक समर्पण करने में अपने को धर्ममय पाठे थे। उनके लिए कोसलिय की पुस्तक 'एड्स टु रिप्लेक्सन' बड़े समय पर आयी।

'धार्मिक' मूल सम्बन्धी कोसलिय का अनुरोध उन लोगों के लिए देवी सम्येय बन गया जिन्होंने विषय-ज्ञान के सर्वोपरि देवी प्रसार के व्यवहार का अध्ययन किया था, फिर भी जिन्हें बचपन के लिए किसी उद्देश्य की आवश्यकता थी। पुनर्जागरण का स्थान प्रेरणा को लेना था, और 'सिद्धि' का अन्तः प्रकाश को। स्वयं कोसलिय के लिए और उनके अनुयायियों के लिए एड्स टु रिप्लेक्सन ने इस उद्देश्य की पूर्ति की। धार्मिक बनन एक नये प्रकार का धर्म का घोर उत्प्रेक्ष्य के इस अवयव से धर्म निरपेक्ष बुद्धि और विज्ञान का अन्तः स्पष्ट करने के लिए इसे 'धार्मिक' कहा गया। प्रेरणा अन्तर्दृष्टि का ज्ञान के लिए मूल की पद्धति को, कोसलिय ने, धर्म का अनुसरण करते हुए एक समय और अनुभव मानवो मन-धर्म के रूप में प्रतिष्ठित की। बर्लिनमय या प्रदर्शनमय 'धर्म' से इसका अन्तः स्पष्ट करने के लिए इसे 'उत्प्रेक्ष्य' कहा गया। इस प्रकार 'धार्मिक' धर्म और 'धर्म' दोनों से ही 'धार्मिक' धर्म बुद्ध्यात्मक रूप में सिद्ध था। इसमें बिना धर्मविवादात्मक पवित्रता की घोर बिना धर्म के धार्मिकता थी। मार्च अन्तः कोसलिय की धर्मशास्त्रीय धार्मिकताओं के अनुभव करने में लगे गये और उनकी पुस्तक के धार्मिक संस्कारण (१८८६) में एक अन्तः परिष्कारात्मक निष्कर्ष और अनुभवक टिप्पणियाँ बोड़ी। मार्च प्राचीन धर्मों के धार्मिक धर्म और नूतनी दर्शन के साथ-साथ वैश्विक के धार्मिकता का

मन्त्रज्ञान का। कोलरिज के साधनों और रीतियों का वास्तविक से उपयोग करके उन्होंने अपनी कक्षाओं के समस्त न केवल एक प्राध्यापिक वर्ग की स्पर्शा प्रस्तुत की, बल्कि भाववारी भीतिहीन सीधे-सीधे और उत्तम-नीचा का भी निरूपित किये। इन नवीनताओं में धीरे-धीरे वर्गघात भीतिघात, और ईसापूर्व के प्राचीन सम्बन्धी उनके भाषणों को धीरे-धीरे निरस्त कर दिया, जिससे वे पाठ्यक्रम और शिक्षा-प्रणालि में एक स्थायी सुधार ला सके और कोलरिज के दर्शन को उन्होंने बरमान्ट विस्वविद्यालय की एक ऐतिहासिक परम्परा बना दिया। मार्च के कक्षा कि इच्छात्मक रूप में मन का निरस्तकरण अधिकतर मनुष्यों की रूचि और प्रयत्न से बहुत दूर जा पड़ता है और इस कारण 'विद्यार्थी की सर्वाधिक प्रभावशाली विधि' यह है कि 'मनुष्य के धार्मिक स्वभाव... और उत्कृष्ट प्रवृत्तियों और इच्छाशक्ति की उत्तमतर शक्तियों और साधनों' सम्बन्धी विचार को नैतिकता और धर्म के प्रयत्न के साथ जोड़ा जाय। इस प्रकार नैतिक और धार्मिक दर्शन के पाठ्यक्रम मनोविज्ञान के सहायक बन गये। किन्तु शिक्षा के क्षेत्र के अन्दर स्थिति खराबी थी। नया मनोविज्ञान, धार्मिक धर्म का एक साधन या और उद्योग एक नये वर्गघात को जन्म दिया। पाश्चिमी के लिए कोलरिज के 'अन्तर' रहस्य का एक नया अन्वेषण लाये।

"यह धरमस्थित करना भी इस रचना के लेखक का एक विशेष उद्देश्य है कि प्राध्यापिक जीवन या जिसे हम प्रयोगात्मक धर्म कहते हैं, वह अपने प्राप में और अपनी समुचित वृद्धि और विकास में सफल की प्रक्रियाओं और रीतियों से युक्त-मिश्र है। और वह कि यद्यपि कोई सच्चा धर्म परिकल्पनात्मक तर्क के किसी धार्मिक सिद्धान्त का अन्वेषण नहीं कर सकता, फिर भी एक धर्म में वह दर्शन की रचनाओं से जन्म होता है और अपनी वास्तविक प्रकृति में वह 'वस्तुनिष्ठ विज्ञान और ऐतान्त्रिक धर्मार्थि' की रूचि के परे होता है। 'ईसाइयत कोई सिद्धान्त या परिकल्पना नहीं है, बल्कि एक जीवन है। जीवन का दर्शन नहीं बल्कि एक जीवन और एक जीवन-प्रक्रिया। धर्म इसे धर्म का एक प्रकार कहना उचित नहीं है, विद्यार्थी जीवन का एक रूप कहना।"^१

प्रयोगात्मक धर्म में अन्ततः एक दर्शन प्राप्त कर लिया जा जो एकात्मिक का स्थान में सके।

वृत्तान्तात्मक प्रक्रिया के रूप में जीवन का दर्शन मार्च द्वारा परास्परभाव की

१. सेमुएल टेलर कोलरिज, 'एडुकेटिव रिफॉर्मेशन' में, जन्म मार्च का ऐतिहासिकी पृष्ठ (इतिहास, बरमान्ट, १८९५) पृष्ठ २६।

निवेदना का सूक्ष्म नियम बन गया। वस्तुनिष्ठ तर्कबुद्धि को हमारी 'स्वैच्छिक समझ' से मिला हमारी 'स्वतः स्फूर्त' चेतना का नियन्त्रण करती है, एक जीवन की प्रयोगशाला है। अतः जीवन की शक्ति नीचे से निकट तर्कों से नहीं घाटी बन कर ऊपर से घाटी है।' सही कहें, तो हम भौतिक रचनाएँ हैं।—

‘एक उच्चतर जन्म है, एक उच्चतर और प्राप्यात्मिक ऊर्जा का सिद्धान्त है, जिसके अपने समुचित सम्बन्ध भास्मा के जगत् के साम होते हैं। कुछ वर्षों में, यह प्रकृति के जीवन में उसी प्रकार प्रवेश करता है, जैसे चेतन जीवन की शक्ति बढ़ पदार्थ में प्रवेश करती है। स्वयं अपने सार-रूप में और अपने उचित परिष्कार में, यह भौतिक है और प्रकृति की सारी शक्तियों के ऊपर है। प्रकृति के जीवन के अणुिक अनुभवों को, स्वयं अपने समुचित रूपों में समझना निवारना और पुनः प्रस्तुत करना इच्छा-शक्ति को प्रकट करके इस प्रकार निर्धारित लक्ष्यों की प्राप्ति के प्रयास की ओर से बाठा है। और इस प्रकार प्राप्यात्मिक सिद्धान्त प्रकृति के जीवन के जन्म में फँस जाता है।’

‘अपि प्रकृति द्वारा निर्धारित संक्षिप्त और वैयक्तिक लक्ष्य से प्राप्यात्मिक सिद्धान्त को मुक्त करके और उसे प्राप्यात्मिक नियम के अन्तर्गत लाकर ही जो उसके अपने सार-रूप के अनुकूल होता है वह पूर्णतः स्वतन्त्र हो सकता है। उस सृष्टावस्था में पाकर, जो द्वितीय भावना उसे प्रदान करती है, वह स्वतन्त्र होकर उन महान् और महिमामय लक्ष्यों के लिए प्रयास करता है, जिन्हें तर्कबुद्धि और द्वितीय भावना निर्धारित करती हैं।’

इन उद्धरणों से पर्याप्त शक्ति मिल जाता है कि यहाँ मार्ग ने पाप और प्रकाश का एक दर्शन पाया (जिसे हम उद्भवामी विकासवाद का उलटा रूप कह सकते हैं) जिसके फलस्वरूप वे उद्धार के पुराने सुदृश्यावादी सिद्धान्त को और 'प्रयोगात्मक' जर्म के सत्त्वों को एक नया आन्तरिक अर्थ प्रदान कर सके। उन्होंने इसे प्राप्यात्मिकता का एक निश्चित रूप बना कर, मनन की इस प्राप्यात्मिक कला का संरक्षण देना और साथ ही सामान्यजनों में प्रचलित भावनात्मक पुनर्रचनाओं की मार्चना की। उन्होंने हैमिन्ग के जैटोवार्दियों की कुछ रचनाओं

१. बोलेक टारे द्वारा सम्पादित 'दो रिमेन्स ऑफ़ डी रेबरेण्ड जेम्स मार्स' (बीस्टन, १८४३) पृष्ठ १७३।
२. वही पृष्ठ १८२-१८३।
३. वही, पृष्ठ १८८।

का सम्पादन किया और साधारणतः बुद्धतावादी भावनाओं को पुनर्जीवित करने का प्रयास किया।

सम्भवतः रेबेकॉ फेडरिक एच हेब की गिनती यहाँ ईसाई परास्परवाधियों में नहीं करनी चाहिए। वे क्रमशः मेन राज्य में बेबोर रोड धार्मिक में प्रोविडेंस और मैसाचुसेट्स में बुकलिन के एक्लवासी धर्म-समुदायों में पावरी रहे। १८३७ से १८८४ तक उन्होंने हार्वर्ड में पहले धर्म का इतिहास, फिर धर्मन साहित्य पढ़ाया। अपनी मुख्य शैक्षणिक प्रेरणा उन्हें धर्मन स्वच्छन्दतावादी साहित्य का अध्ययन और अनुवाद करने से प्राप्त हुई। उन्होंने १८१० से १८२२ तक बर्मनी में अध्ययन किया था और धर्मन दर्शन के सम्बन्ध में उनकी जानकारी न्यू इंग्लैण्डवासियों में साधारणतः अधिक थी। स्पष्टतः हेब परास्परवादी चारा में सम्मिलित नहीं थे, और यह स्पष्टपूर्णा है कि उनका नाम परास्परवादी सत्य के साथ इतने निकट से जुड़ा हुआ था। इसे कभी-कभी हेब-सत्य भी कहा जाता था क्योंकि हेब के नगर में धार्मिक पर उठकी बैठक होती थी।

फिर भी उनके धर्मोपदेशों और निबन्धों में मुख्य परास्परवादी विषयों की बहुतेरी प्रतिमिति विद्यमान है। उनके विचार शैलियों के सर्वाधिक निकट वे। प्रकृति और चैतन-धारा की एकता उनका प्रिय विषय था—'विधाय की स्थिति में प्रकृति बड़-वस्तु होती है, अत्यन्त प्रकृति चैतन-धारा होती है। प्राकृतिक इतिहास और मानवी इतिहास केवल प्रकृति की धारम चैतना के विकास के सोपान हैं। जो कुछ भी प्राकृतिक है, वह अपने आरोह और कारणता में धार्मिक है, जो कुछ भी धार्मिक है, वह अपने आरोह और अस्तित्व में प्राकृतिक है। पौरुषिक सम्बाधनी में—

'धार्मिक बनने में मनुष्य एक नया प्राकृतिक जन्म प्राप्त करता है, जिसका अर्थ है कि वह ईश्वर के साथ चैतन समायम में प्रवेश करता है जिसके द्वारा उसकी धारम अचैतन रूप में पोषित हुई है। पहली धारम धारम की है, दूसरी ईश्वर की। किन्तु दोनों बड़ी एक ही धारम है—विधाय की विश्व स्थितियों में बड़ी मानवी प्रकृति। पहली प्राकृतिक स्थिति है दूसरी धार्मिक'।^१

१ रोनाल्ड बैल बेल्स, 'श्री इतिहासगत इंग्लैण्ड-इतिहास बेल्स मार्स, बेल्स मार्स हेनरी, फेडरिक हेनरी हेब' (न्यूयार्क, १९४१) पृष्ठ १०६-१०७। हेब का उद्धरण 'रीडन इन रेनिंगन' (बोस्टन, १८६५), पृष्ठ २६ से लिया गया है।

इस अनुसारी विद्युत् में—इसे वह नाम देना अनुचित न होना—ठीक योग्य है—नरि के नियमों द्वारा संश्लिष्ट प्रकृति कर्तव्य के नियम द्वारा संश्लिष्ट नैतिकता और प्रेम के नियम द्वारा संश्लिष्ट प्रारम्भ ।

इस के अनुसार धारणा का क्षेत्र, जिसमें धर्म प्रभावी होता है, व्यापहारिक नैतिकता से विरक्त न बना हुआ नहीं है । प्रेम और कर्तव्य एक-दूसरे में उलट जाते हैं । इस में सुकरक इस बात पर जोर दिया कि नैतिकता और धर्म, दोनों में ही सुधार की भावना नकारात्मक न होकर रचनात्मक हो । जिसे उन्होंने धारणा 'मानव धर्म' काव्यक कहा, उसके आधार के रूप में उन्होंने सामाजिक और बौद्धिक उदारवाद का समर्थन किया । वे एकरूपता के उन गैठानों में से थे जिन्होंने धर्मवाद और संश्लेषिता से बचने का प्रयास किया ।

एमसेन

धर्मकी संकल्पित में ऐसी कई प्रकृतियाँ थीं, बिनका परालम्बनी में विद्युत् किया । एमें से कुछ प्रकृतियों से उत्पन्न हुई थीं, कुछ उसकी प्रतिक्रियाएँ थीं । कुछ प्रकृतियाँ किसी भी प्रकार के आधार की सामान्य धर्म की कुछ धर्म्य ऐसी विविध परिस्थितियों की बिनके धर्मकी विश्वास के कुछ विविध गुणों को सम्भव था संकल्पित है ।

प्रकृतियों द्वारा प्राकृतिक नियम की सर्वोच्च प्रतिष्ठा के साथ प्राकृतिक विज्ञान में हुए विचारों को हमने देखा । जैसे-जैसे प्रकृति के धर्मयुक्त का रोमानी धारकण समझ होता गया और यह प्रयोगयोग्यता का कार्य बनता गया न केवल इसमें नैतिकताकारियों की रूचि उत्पन्न हो गयी बल्कि उन्होंने यह भी कहा कि "प्रकृति पर मनुष्य का सामान्य निर्देशन द्वारा नहीं प्राप्त ।" परालम्बनीकारियों के इस धर्म और नारे में विज्ञान का सम्बन्ध नहीं था, बल्कि यह अनुसूति थी कि धर्म या धर्म का स्थान विज्ञान नहीं ले सकता, जिसकी सम्भावना पर लोग प्रकृतियों का ही विचार करने लगे थे । मनुष्य की विषय प्रकृति के 'दाय' न होकर प्रकृति के 'द्वार और बर' होने वाली थी । परालम्बनीकारियों ने एक उच्चता का-ता इतिहास धारणा कर, प्रकृति का जो कुछ भी नैतिक धर्म्य उनकी मरुत में था उसके अनुसार इसका 'उदासीन' किया किन्तु विस्तृत प्राकृतिक ज्ञान का प्रयोगात्मक प्रवृत्ति में बहुत कम रूचि दिखाई । उदाहरण के लिये मनुष्य की प्रवृत्ति की धारणा प्रकृति ने एक उच्चतर और अधिक गूढ़ भावधारण में विज्ञान के

का सम्मान किया और साधारणतः सुदृढवादी भावना को पुनर्जीवित करने का प्रयास किया।

सम्भवतः रेबरेण्ड फ्रेडरिक एच० हेन की गिनती यहाँ ईसाई परास्परवादीयों में नहीं करनी चाहिए। वे क्रमशः मेन राज्य में बेगोर रोड आइसैबल में प्रोविडेन्स और मॅसाचुसेट्स में बुकनिंग क एक्लवादी धर्म-समुदायों में पायी रहे। १८३७ से १८८४ तक उन्होंने हार्बर्ट में पहले धर्म का इतिहास, फिर धर्म का साहित्य पढ़ाया। अपनी मुख्य वार्षिक प्रेरणा उन्हें धर्मन स्वच्छन्दतावादी साहित्य का अध्ययन और अनुवाद करने से प्राप्त हुई। उन्होंने १८१० से १८२२ तक धर्मनी में अध्ययन किया था और धर्मन बर्तन के सम्बन्ध में उनकी जानकारी न्यू इंग्लैण्डवासियों में साधारणतः अधिक थी। स्पष्टतः हेन परास्परवादी भाव में सम्मिश्रित नहीं थे और यह व्यक्तपूर्ण है कि उनका नाम परास्परवादी लक्ष्य के साथ इतने निकट से जुड़ा हुआ था। इसे कभी-कभी 'हिक-सब' भी कहा जाता था क्योंकि हेन के नगर में धार्मिक पर बसकी बैठक होती थी।

फिर भी उनके धर्मोपदेशों और निबन्धों में मुख्य परास्परवादी विषयों की बहुतेरी प्रतिनिधि विवेचनाएँ हैं। उनके विचार शैली के सर्वाधिक निकट वे। प्रकृति और चेतन-प्रात्मा की एकता उनका प्रिय विषय था—'विधान की स्थिति में प्रकृति बड़-बस्तु होती है कार्यशील प्रकृति चेतन-प्रात्मा होती है। प्राकृतिक इतिहास और मानवी इतिहास केवल प्रकृति की ध्यात्म चेतना के विकास के सोपान हैं। जो कुछ भी प्राकृतिक है, वह अपने धारोह और व्यरणता में धार्मिक है, जो कुछ भी धार्मिक है, वह अपने धारोह और अस्तित्व में प्राकृतिक है। पीछेछिन्न सम्बन्धों में—

“धार्मिक धर्मों में, मनुष्य एक तथा प्राकृतिक धर्म प्राप्त करता है, जिसका धर्म है कि वह ईश्वर के साथ चेतन समानता में प्रवेश करता है जिसके साथ उसकी धारणा ध्येयन रूप में पोषित हुई है। पहली धारणा धारण की है, दूसरी ईश्वर की। किन्तु दोनों वही एक ही व्यक्ति है—विधास की निज स्थितियों में बड़ी मानवी प्रकृति। पहली प्राकृतिक स्थिति है दूसरी धार्मिक”।^१

१ रोनाल्ड बेन बेस, 'मी क्रिश्चियन इंग्लैण्ड-इतिहास बेस मार्त, बेसेब ह्राग हेनरी, फ्रेडरिक हेनरी हेन' (न्यूयार्क १९४१), पृष्ठ ११ १०७। हेन का उद्धरण 'रीजन इन रीसिजन' (बोस्टन, १८१५) पृष्ठ २९ से लिया गया है।

इस सद्दामी विकास में—इसे यह नाम देना अनुचित न होना—तीन-चोपान है—नति के नियमों द्वारा संशालित प्रकृति कर्तव्य के नियम द्वारा संशालित नैतिकता और प्रेम के नियम द्वारा संशालित धारणा।

हेन के अनुसार धारणा का क्षेत्र जिसमें धर्म प्रभावी होता है व्यावहारिक नैतिकता से बिल्कुल अलग हुआ नहीं है। प्रेम और कर्तव्य एक-दूसरे में इस-बाधे हैं। हेन ने मुख्यतः इस बाध पर ध्यान दिया कि नैतिकता और धर्म दोनों में ही सुधार की माँगना नकारात्मक न होकर रचनात्मक हो। जिसे उन्होंने सामाजिक धारणा 'ग्यान्स कर्ब कर्ब' कहा उसके आधार पर ही एकराज्य के उन नैतिकताओं में से धारणा 'ग्यान्स कर्ब कर्ब' का समर्थन किया। वे एकराज्य के उन नैतिकताओं में से हैं जिन्होंने धर्मशास्त्र और संसदीयता से बचने का प्रयास किया।

एमसन

रूप में थी। 'निरीक्षण' और प्रकृति की दृष्टियों की लोच के दृष्टिकोण के बिना उनको मुख्य भाषा यह थी कि उसमें एक धर्मिता और प्राज्ञाकारिता की भावना निहित है, जो कभी भी मनुष्य को उसकी बाँधित स्वतन्त्रता के उपयोग की ओर नहीं ले जा सकती। परास्परवादी स्वतन्त्रता और विप्रतिषेधकारी है। वे किन्हीं ऐसे नियमों को नहीं मानते वे जो उनके अपने नियम नहीं। बल्कि, वे किन्हीं ऐसे संसारों को भी नहीं मानते वे जो व्यक्ति धार्मिकों द्वारा अपने लिए, बाह्य दृष्टियों के ऊपर अपनी प्रभुता की अपनी धर्मव्यक्ति के रूप में 'निमित्त' न किये गये हों। यद्यपि वे ईश्वर को 'परमात्मा' के रूप में स्वीकार करते थे किन्तु उन्होंने स्पष्ट कर दिया कि ईश्वर कोई धर्मपति नहीं है और उसकी भावना उस अनुष्ठात से जुड़ी हुई और उसे व्यक्त करने वाली है, जिसे स्वतन्त्र इच्छा-शक्तियों स्वयं अपने सम्बन्ध में व्यक्त करती हैं। या इस सिद्धांत को धार्मिक प्राथमिक रूप में रखें तो, ईश्वर इसी कारण प्रकृति से ऊपर है कि वह मनुष्य की धारणा में निहित है।

इतिहास के प्रति परास्परवादियों का दृष्टिकोण भी प्रकृति के प्रति उनके दृष्टिकोण के समान था। वे अपने को उससे ऊपर समझते थे। उन्नीसवीं सदी के तीसरे और चौथे दशक में न्यू इंग्लैण्ड इतिहासकारों का अपना पहला समूह उत्पन्न कर रखा था—बैकॉन्ट प्रेस्कॉट मोटरी पार्समैन्ट हिस्से और इनके कम महत्त्व के ग्रन्थ बढ़ते। पीछे की ओर जल्दी जल्दी दृष्टि मॉडिस पर पहुँच जाने की भावना को व्यक्त करती थी। मोस्टन संस्थापकों के प्रयासों का फल लेकर कुछ बेर को पुस्तक रखा था और दो सतासियों की प्रगति का सर्वेक्षण कर रखा था। मुद्रतावाद धर्मिता की वस्तु बन चुका था और धर्म वह न सृष्टि का न सत्ता। प्राचीनता के प्रति धर्म प्रेम नहीं, तो एक भावनात्मकता दिखाई पड़ने लगी थी। उदाहरण के लिए हॉर्नोर्न मुद्रतावाद और उसकी धर्मतरामा में क्रिस्ती रोमानिज्म की बुनियाद का-सा प्रारम्भ पाते थे। धर्मिता के मध्य और पुरखों की गतिधियों की ऐसी तन्त्रा को परास्परवादी ठिठकार की दृष्टि से देखते थे। निस्सन्देह वे इतिहास पढ़ते थे और जितना प्राचीन और दूरस्थ इतिहास ही सत्ता ही धर्मिता, किन्तु वे केवल अपनी धर्मिताओं को बागुठ करने या धार्मिक पाठों के लिए सामग्री प्राप्त करने के लिए उसे 'हथिया सते थे'। उनमें से कुछ धार्मिककारी सुधार की भावना से धारण देखते थे मुद्रतावाद की ओर अपने धर्म में, किन्तु इतिहासकार की र्थि के साथ पीछे देखने वाले बहुत कम थे। धार्मिकों की सही के धर्म का अनुभव वे धर्म भी कर रहे थे और उन्हें विस्वास्त था कि वे धर्म की सृजनात्मक कार्यरूप के क्षेत्र में हैं इतने स्वस्त कि धर्मियों के लिए समय नहीं, इतने धार्मिक कि कोई धर्म नहीं।

के सामान्य बुद्धि और नैवारण क बिच्छ मे । के वैयक्तिकता का धारण
 उनक की हर तक सी करते के, किन्तु ऐसा नहीं कि हर बड़े व्यक्ति का धारण
 करें—के मज्जा और 'संस्कृति' के प्रस्तुत मे । उन्हें लोकतन्त्र वा दार्शनिक कहा
 गया है और एक दोसे-प्रसे धर्म में उनका स्वतन्त्रता-प्रेम परम्परा का निरन्तर
 और स्वयं अपने धारणों का विकास जीवन के लोकतान्त्रिक धारणों के साथ
 जोड़ा वा सज्जा है । किन्तु ऐतिहासिक दृष्टि से के लोकतान्त्रिकधारियों के नहीं
 उधारधारियों के युग के के । के प्रतिनिधि अनुपम नहीं के निरन्तर ही राजनीतिक
 लोकतान्त्रिकारी नहीं के । उनका धारण और बोधबाध का ही द्रष्टा और बनावटी
 था । जो स्वतन्त्रता के प्रवर्धित करते के वह स्वयं स्फूर्त नहीं थी, विवेकशील थी ।
 के धारणों और धर्मों बहुत अधिक मिश्रिते के । के दर्शन का उपयोग साहित्यिक
 उद्देश्यों के लिए करते के और उनकी धारणपूर्ण भाषा के पीछे बहुधा विस्तृत
 सामान्य विचार लक्ष्यते के । के ऐस धर्मों के जो जानबूझ कर विक्टोरिया-
 कासीन धर्मों होने का प्रयास करते के । के इतने अधिक 'परिष्कृत' के कि
 सुसंस्कृत नहीं हो सकत के । जो कुछ संस्कृति उनमें थी वह धारणयोजनाक रूप
 में बहुधेयीय और हर स्थान मे उधार लो हुई थी । प्राचीन जर्मन फांसीसी
 इटासी, कान्कूधियमवादी वैदिक बीड, लसी साहित्यों का के धारण लेते के
 और के (जब मायल न के रहे होते) स्वयं स्वयं की भी सर्वथा अनुकूल पति
 कर्तिक धारणा के किन्ती भी और सभी रूपों का के आत्माह स्वागत करते के ।
 इन पहलुगोसता में के निरन्तर ही परास्तरवादी दर्शन के धारण जर्मन और धर्मिक
 धारणों से धारण के सम्मेलन इस कारण कि धारण प्रार्थनावादी की धारणा के
 कारण उन्हें बाहर से धारणा सामर्थी पर अधिक निर्भर रहना पड़ता था । जो भी
 हा अत्यधिक निमित्त विरवासा और धर्मिधरिता को धारणा लेने में उनका
 उद्योग और उनकी मद्दानुभूति उनकी विद्वत्ता का प्रमाण इन्हीं के माय-माय
 धारणों की धारणा का जननी बन भी है ।^१ इनके बावजूद पड़ने को के धारण

१. हेडरिच धारण० धारणोपर मे इस और लक्षित किया है कि न्यु-यॉर्क
 के इस मान्यतावाद ने न केवल परास्तरवादी स्वतन्त्रतावाद को, बरक
 लॉगकेसो, और लॉबिल धारण की मज्जा को भी जन्म दिया । गुदतावादी
 मान्यतावाद धारण के धारणीय मान्यतावाद बन गया । बाइबिल का धर्म,
 मुस्लीम का धर्म बन गया । लॉबिल ने इस निरन्तरता का अनुभव किया, जब
 उन्होंने धारण विधिधरितावादी हारम के साथ धर्मिधरिता को कि "जोड़े
 धारणों और लम्बे निरों को धारणधारण जीन होथी और धारण बाकी होगा कि
 हारम धारण गुदतावादी धारणधरितों को धारण लीजना से अनुभव करें कि सामान्य

निर्मरता के बिच्छू मान कर उसका विरस्कार करते थे और इसे केवल वहीं तक उचित मानते थे जहाँ तक यह पाठक को प्रतिबिम्बित प्रकाश में स्वयं अपने को देखना सिद्धात्मे ।

धामद परस्परवादियों का सम्मीरतम विरोध संस्थाओं के प्रति था । संभ्रम में निर्मरता की या भौतिक शक्ति की लडाव की स्वीकृति निहित थी और ये दोनों ही भावनाएँ धारमा के जीवन के लिए विजातीय थीं । वे प्रबुद्ध-वास के व्यक्तिधार की बहुराशनी पराकाष्ठाओं तक से मरे । उन्होंने सिद्धात्मा कि धासन को धार्मिक अर्थ में स्वहासन होता बाह्यिने और किसी भी मनुष्य को धर्म्य किन्ती मनुष्य पर धासन करने की चेष्टा नहीं करनी बाह्यिने । निम्नतर या 'भौतिक' स्तर पर संभ्रम और संस्थाओं को उचित छह्यवा या उफटा या लेकिम भौतिक अस्तित्व की समस्याओं और धारमा के चिन्तन-क्षेत्र में बरता नहीं करना बाह्यिने । भौतिक जीवन की समस्याओं को वास्तविक अस्तित्व की धावस्यक 'धर्तों के रूप में स्वीकार करता बाह्यिने, उनके धाधार' के रूप में नहीं । संस्थाओं में भी बर्षों का प्रीचित्य सबसे कम था क्योंकि वे धासन और धरा की धारमा के क्षेत्र में लै माटे थे जहाँ स्वतन्त्रता का राज्य है । कम से कम म्यु ईपसैच में कास्मिनवाद से लड़ना धावस्यक था क्योंकि एकलवाप ने यह काम पहले ही कर दिया था । परस्परवादियों में अपनी कुछ सबसे लीची धालोचनाओं का अटम एकलवादियों को बनाया जिनसे स्वयं उनका विद्वास हुआ था । एकलवादियों और बर्षों के धीमाच्य से गुडामो-अया की राजनीति ने परस्परवादियों के लिए राज्य को इतना प्रसिध बना दिया कि उन्होंने अपना धावरियत-विरोध बन्द कर दिया और बहुधा स्वयं बर्मपीछें से उन्होंने धासन की मस्तता की । उनमें स्वतन्त्रता का सिद्धान्त और ध्यरधार मने बरम बिन्नु तक पहुँचा ।

सेण्ट सुई के हीमेलवादी डैग्लन जे० स्टाइर ने धर्मरीषी इतिहास के उन्ध का निरूपण करते हुए बताया कि स्वतन्त्रता के हित में एमर्सन ने संस्थाओं को 'नकारा' लेकिन उन्होंने अपना लक्ष्य था उचित स्वतन्त्रता स्वयं एक संस्था बनकर प्राप्त की । उनका यह कथन उनके इन्तबार से परे, एक अन्तर्देशी धानुमविक सत्य है और इस महत्वपूर्ण सत्य की धोर ध्यान बीचता है कि

के उन धर्मों को संस्कृति के द्वारा विस्तार और बीर्धता प्रदान की जा सकती है ।" यद्यपि यह महत्वपूर्ण है कि उन्होंने संस्कृति को साध्यात्म का एक साधक बताया किन्तु यह बात और भी अधिक महत्वपूर्ण है कि उन्होंने इसे शुद्धतावादी धर्तित के साथ जोड़ा और उसे उद्धार का एक जारी रहने वाला साधन बनाया ।—(डेडरिक आई० कारपेस्टर 'दी वेरिग्य डेडिशन; ए रीविज्नेड' 'दी म्यु-ईगलैण्ड क्वार्टरली धंक पाइड (१९४२), पृष्ठ ४३९ ।

साहित्य' का निर्माण किया जिससे उनके वाक्यों में एक प्रकार का पैदावारी गुण भा गया, (२) वे एक मनुष्य के रूप में दूसरे मनुष्य को सम्बोधित करते थे, एक अनुभव की धोर से दूसरे अनुभव से प्रतीत करते थे। इस प्रकार उनकी धर्म की धोर उनके सन्देश दोनों का ही ऐसी बनता है किष्टिष्ट रूप में स्वागत किया जो धर्मोपदेशों पर पत्नी की धोर उनके ऊपर चुकी थी। उन्होंने धर्म विचारकों को भी (चाहे हम उन्हें विद्वान् न भी मानें) बड़ी धातम विस्वास धातम-संस्कार धोर वैयक्तिकता प्रदान की, जो उन्हें स्वयं प्राप्त की थी।

धर्मार्थन का भावधार न प्येठों का अनुयायी वा न बर्कते का, यद्यपि दोनों का ही उन्हें बोझा-बहुत ज्ञान वा। उन्हें न बस्तुधो के सांख्यिक रूपों में रचि की न उनके प्राकृतिक अस्तित्त्व में। उनकी रचि बस्तुधो में (मनुष्य की) काव्यात्मक कल्पना को बागुत करने की बोध्यता में थी जिसे वे धोर उनके साथी परात्परवाची विबक या धात्मा कहते थे।

“यह धारणा” बोहरे रूप में व्यक्तित्त्व थी—यह ज्ञान की प्रपेक्षा कल्पना थी, विज्ञान नहीं कविता थी धोर धातम-ज्ञान उसका स्वीकृत सत्त्व वा। यह धर्मार्थर्शन धोर विमर्श का संयोज वा धोर इसमें एक धात्माभिमान उत्पन्न किया जो कभी साहसिक होता, कभी काव्यिक।

‘काल स्वयं हमारे लिए देखता है, हमारे लिए सोचता है। यह ऐसी कुर्बानी है, जैसी बर्जन के पास कभी नहीं रही। हमारे लिए धर्मार्थर्षि को कुछ है, कभी किसी के लिए नहीं रही। कोई धंजन न करे कि वह सत्य धोर धर्मसर ईश्वरीय है। यह जो इस विम की प्रतिमा का प्रतिनिधित्व करेगा, यह जो अतीत धोर भविष्य के बीच इस महान् बरार पर खड़ा होकर धात्माभिमाना नीतिधारा इतिहास के निबन्ध लिखेगा एक युग के वाक यह न भूया होया न धमाका बलि उतकरी विनयी उत्काल सग सभी गुरुधो के समान स्तर पर होये जिन्हें हम आज मान्यता देते हैं। मैं अभी भी प्रमुख व्यक्तियों में इस प्रयास को देखता हूँ। वे उसका परिष्कार कर रहे हैं जिस पर पहले उन्हें पर्व वा। वे तिरस्कार का सामना करते हैं धोर तिरस्कृत व्यक्तियों के साथ रहते हैं। वे एक व्यक्ति सोम्य धार्मिक विषय सुखाहति प्राप्त करते हैं।’

१ ‘बी जर्नल प्रोफ़ेसर राफ़ेक वासो धर्मार्थन’ (बोस्टन, १९०९-१४), पृष्ठ पार्थ, पृष्ठ २९१, ३११। धोर मैं यही बात कुछ विनोय के स्वर में बर्हो—

“द्विज इव तव हृदय ऐष्य सौम्य धातम ईश्वर”

“इम की पुलित्तिज्जुत प्रोफ़ेसर डार्ड मोट,”

“वेड वाड हिपसेसक धोर र्थ ऐश्वरीय,”

“काल की देवर बीविग प्रोफ़ेसर डार्ड प्रोट।’

एकसंघ ने अपने में और अपने समाज में बुद्धि के काव्यात्मक प्रयोग के प्रभाव का अनुभव किया। विज्ञान और नैतिकता सामान्य वस्तुएँ थीं और प्रभुत्व की परम्परा में, उन्हें तर्कबुद्धि के जीवन के दो केन्द्र समझा जाता था। सावधमनता की सार-ज्ञान मन्त-प्रज्ञात्मक मन्तदृष्टियों, काव्यात्मक परिमेयों और भविष्यदृष्टा विचारों का विकसित करने की। "संस्कृति, प्रकृति की अपरिमृष्ट दृष्टियों को व्यक्तित्व कर देती है और फलस्वरूप मन जिसे पहले यथार्थ कहता था उसे मासमान् समझा है और जिसे स्वप्नदृष्टि कहता था उसे यथार्थ कहने लगता है।"^१

सामान्य में चामत्कारिक को देखना ज्ञान का प्रथम चिह्न है। प्रकृति को बहता या पाश्चविकता आत्मा का प्रभाव है। कुछ आत्मा के लिए वह तरल ज्ञान और भाषाकारि होती है। हर आत्मा अपने लिए बर बनाती है और बर के परे एक संसार, और संसार के परे एक स्वर्ग। मृतः ज्ञान जीविये कि संसार का घनितत्व धारके सिधे है; पुर्ण इत्य-बटना धारके सिधे है। मृत-स्वर्ग अपना संसार बनाइये। जिसकी तेजी से धार अपने जीवन को अपने मन के कुछ विचार के अनुकूल बनाइये, जतना ही उसके महान् अनुपात व्यक्त होये। आत्मा के मन्तर्भाव के साव-साव वस्तुओं में भी तदनुकूल शक्ति धारयेगी। प्रकृति पर मनुष्य का साम्राज्य—ऐसा स्वामित्व का धर्म मनुष्य द्वारा ईश्वर की कल्पना के भी परे है—तब वह जहाँ तब जितना धारधर्म किन्ने पा सकेगा, वैसे वह धर्म धारभी जिसकी सम्पूर्ण दृष्टि धीरे-धीरे वापस सौट जाती है।^२

एकसंघ का प्राथमिक लक्ष्य यह था कि विनाय प्रकृति को घनितत्व के रूप में न देखकर, धारणा के जीवन के रूप में देखे और भावधार के पक्ष में यही जनक मुख्य तर्क था। उन्होंने उस बुद्धि का अनुभव किया जो काव्यात्मक कल्पना प्रदान करती है, किन्तु वस्तु को उपेक्षा करके मन की उपलब्धियों का स्थापन करने की उल्लुखता में वे (और उनके अधिकांश मित्र) समय-समय हर उस वस्तु का स्थापन करने की पूछ-छूट तक चले गये, जिसमें असामान्य शक्ति दिखाई पड़े।

प्राकृतिक समझ की धारों से आत्मा को मुक्त करनी के प्रयास में, लगभग

(तेरे श्वर के प्रभुत्व में देता स्वात्म्य और शीर्ष जीवन है कि तेरे कण्ठ की तुलना होय से, ईश्वर भी धार्मिक युवा प्रणीत होता है।)

'बलेकैड पोएम्स' में 'प्रधान बी बैंक टेट सर्ती डॉन' है। कार्ल बोड द्वारा सम्पादित (त्रिभागे, १९४१), पृष्ठ २०४।

१ 'नेबर' में सावधार सम्पत्ती सम्पाद्य से।

२ 'नेबर'।

हर धर्मशास्त्रिक वस्तु को बिना परसे सहायुभूति देने के उत्काशीन फैलाने में परास्परबादी भी हिस्सेदार और बड़ावा देने वाली बने। इस विरोधता में और धामतीर पर भी एमर्सन न्यू इंग्लैण्ड के परास्परवाद के मध्यममार्ग का प्रतिनिधित्व करते हैं। यद्यपि उन्होंने अपने धासपास के सुधारके और रहस्य बाधियों को संख्येण दिया और उनसे सहायुभूति रखी लेकिन वे स्वयं इन दिशाओं में नहीं मटके। बिचारों और उत्साहों का धासोचनात्मक धात्म-संस्कार के लिए उपयोग करते हुए, उन्होंने अपने को धमग रखा। न केवल व्यक्ति रूप में बल्कि संस्था के रूप में भी एमर्सन उदार धासोचक और रचनात्मक धासबादी दोनों ही थे। उनमें मोक्षी बिनोद और यम्भीरता के साथ काव्यारमक कल्पना और स्वतन्त्रता का मिश्रण था। अपने बौद्धिक और सामाजिक बातावरण और परम्परा के साथ मैत्री पूर्ण सम्बन्ध रखने की उनकी योग्यता ने उन्हें एक महान् धर्मरीची मध्यस्थ बनाया। उनके बोला और पाठक धमकी ऐसी बातों को बैरबाध की तरह स्वीकार कर लेते जो धम्य स्वयं या कल्याणस्थियों में धामे पर धर्मविच्छेद या पाषाणपूर्ण कड़ कर धस्वीकार कर दी जातीं।

धाध्यात्मिक साहचर्य

न्यू इंग्लैण्ड के धमिकांध माननीयतावादी सुधार धाम्योत्तम प्रबुद्धता के उत्पन्न हुए थे और परास्परवाद के साथ उनका सम्बन्ध धप्रबद्ध ही था। बैनिम वाउनसन, पार्कर, गैरिसन—सभी की धपनी प्रेरणा और प्रारम्भिक धासर्ष ठर्कबुद्धि के पुत्र थे। यह बात एक इर तक फौरिपरबादी उत्साह और समाज के पुनर्बाधन की धासर्षवादी योजनाओं के लिए भी सच थी। रम्बु एक बैनिम रिपले डिस्सेन और धम्य कूठरों ने अपने सम्बद्धता के सिद्धांत ऐसे धोतों से प्राप्त किये जिनमें सामाजिक धनुबन्ध के सिद्धांत परिलखित होते थे, और जब उन्होंने परास्परबादी दर्शन सीखा तो अपनी सामाजिक योजनाओं को परास्परबादी बातावाप के लिए धमिक धनुबन्ध बातावरण प्रस्तुत करने के धवसरा के रूप में देखा। यद्यपि कुछ धर्म सुक्यत परास्परबाधियों का समुदाय था, किन्तु धामिक धर्म में यह परास्परबादी समाज नहीं था। फिर भी धासर्षवादी समाजवाद पर परास्परबादी सिद्धांत का महत्वपूर्ण प्रभाव पड़ा, क्योंकि इन समुदायों का, जिनकी कल्पना कूठर सुधार योजनाओं के रूप में धम की प्रलिप्त सम्पत्ति की धमानता और धैतिक बुद्धि के लिए की गयी थी, परास्परबाधियों ने

इस रूप में समर्पन किया कि वे धारणा को नैतिक विमर्शों की सूझाती से बचाती थीं। धर्म में वे समुद्रम रोमानी भाववाद की समायोजित धर्मनिरपेक्षता बन गयीं।

क्रिस्तु धार्मिक ऐक्जेंट का मामला कुछ भिन्न है। उनका सामाजिक सिद्धान्त धारम्भ से ही परत्परवादी था। शिक्षक के रूप में उनका कार्य और फूटनेपुस्त का उनका सामाजिक प्रयोग एक भाववादी वर्तन का व्यावहारिक रूप देने के प्रयास थे। उन्होंने बोस्टन के टैम्पल स्कूल में बच्चों में धर्म-धर्मनिरपेक्षता और नैतिक विमर्श को धारणों को प्रोत्साहित करना शुरू किया। वैश्विक अनुशासन के लिए उन्होंने बावर्धीत और डायरियों को (उनके अपने जीवन की दो बुनियादी धारणों) धारण बनाया। वे 'वेस्टमोन्थी' के अनुयायी सुधारक थे क्रिस्तु धर्म सम्बन्धी धर्म विचारों में उन्होंने भाववाद में अपनी उस शक्ति को भी जोड़ा जो उन्हें मार्च द्वारा प्रभावित कोसरेज के संस्करण और फिर बर्टनबर्न हर्बर जैसे प्लेटिनिज और उसके बाद धार्मिक संस्था में पूर्ण और पश्चिम के एड्सवायिबों को फुकर प्राप्त हुई। यद्यपि बोस्टन में उनका स्मृत बन गयीं था, क्रिस्तु उसकी स्थापि ईंगलिस्तान तक फैली और इसके फलस्वरूप ऐक्जेंट का परिचय ईंगलिस्तान के 'संघटनवादी सुधारकों' के एक समूह से हुआ जिन्होंने 'मानव प्रगति के विचारों के रूप में अपनी बैठक की 'सुधार, संरक्षण और निर्वाह पर बर्बा की, और तब किया कि एक स्वतन्त्र बुना जाने जहाँ गया धर्म का नाम लगाया जाने और मनुष्य, बुराई के फल से बचा हुआ अपने बनक, अपने-माप धर्म मनुष्यों और सारी बाह्य प्रकृतियों के साथ समरस होकर रहे।^१ फलस्वरूप १८४१ में हार्बर्ट मैसाचुसेट्स में 'फूटनेपुस्त' का प्रयोग धारम्भ हुआ जिसके लिए जन की व्यवस्था ऐक्जेंट के अवेड बोस वासर्से सेन ने की और 'प्रवण' भी उन्हीं के हाथ में था। ऐक्जेंट के लिए यह भूमतः पाइपानोरम के' यति-सिद्धान्त के नाम सम्बद्ध परिवार के जीवन का मिश्र करने का प्रयास था। फूटनेपुस्त के नये धर्म में सेव एक मुख्य धोखन या लोम का प्रतीक नहीं। मनुष्य पशु और यहाँ तक कि बरती को भी धनावश्यक धर्मन वा प्रतीक से बचाना था। परिशुद्ध 'परिवार' को, सारे ममान की धारणभूत धारणों के रूप में अपना धीक्षित सिद्ध करता था। इसके धर्तिरिक्त उसे

१ वेस्टमोन्थी—स्विट्जरलण्डवासी तिसा-सुधारक १७४६ (१८२७) —अनु०
 २. प्रोफेस शोपर्स 'वेस्टमोन्थी प्रोफेस, की लाइफ अण्ड वॉलतम ऐक्जेंट' (बोस्टन, १९३०), पृष्ठ ३२६।

भाष्यात्मिक जनन की सृजनारम्भक शक्ति का उदाहरण बनता था। ऐस्कॉट का लक्ष्यबोध बिस्वास था कि आत्मा वस्तु के पहले प्राची और सारी 'उत्पत्ति' आत्मा की है। ईश्वर ने मनुष्य की आत्मा का सृजन किया और मनुष्य ने जैसे-जैसे वह अधिकधिक पतित और पशुत्व होता गया अस्तित्व की निम्नतर और भौतिक भ्रष्टताओं को ग्रहण किया। संक्षेप में ऐस्कॉट का भावनात्मक रहस्यवाद द्वारा भ्रष्ट ही गया। उनके रहस्य-रूपन (भाषिक रोड्स) जिनकी शैली और भाषना आरम्भ में कोहरिब जैसी थी बाद में ऐसे बन गये कि विद्विष्ट संस्काररुक्त लोग ही समझ सकें।

डब्ल्यू. टी. हैरिस और शेप्ट सुई के हीनेलवाकियों ने उन्हें असत उत्तम भ्रष्टाचारों से बचाया और उन्हें बाध्य किया कि वे अपने भावनात्मक को परिभाषित करें और अपने रोमानी व्यक्तिवाद का परिहास करें। उन्होंने फूलेरिब की असफलता का कारण भी भाषिक और राजनीतिक संस्थाओं की उपेक्षा करते हुए, परिवार पर अपने अत्यधिक 'व्यक्तिवादी' भाषण को बतलाया। शेप्ट सुई के हीनेलवाकियों के साथ ऐस्कॉट के परिचय के फलस्वरूप कॉन्फ्रेंस में दर्शन के पीपल स्कूल (१९०९-८०) का जन्म हुआ था प्रमरीकी भावनात्मक के इतिहास में एक महत्वपूर्ण घटना थी क्योंकि उससे हीनेलवादी और न्यू-इंग्लैण्ड के परास्परवादी एक जगह एकत्र हुए।

आध्यात्मिक एकान्त

हारी बोले एक स्फूर्तिमय मते स्वभाव के विरोधी थे। उन्होंने न केवल बुद्धवादी अन्तरात्मा को अस्वीकार किया बल्कि परास्परवादी अन्तरात्मा को भी अस्वीकार किया और आत्मसंस्कार के एक सिद्धान्त के रूप में ज्ञानवाद (वैगनियम) को अस्वीकार की। वे न्यू-इंग्लैण्ड के गीते थे। उनका विचार 'नाश्वरमानी' का सिद्धान्त केवल समाज के प्रति विरोध करने अपने समाज के प्रति उनके पूर्ण विरक्तार का चेतन और शारीरिक धींचित्य मात्र था। उन्होंने निजी विरोध की एक आत्मोपनात्मक व्यावहारिक योजना खोज ली। ऐसा नहीं था कि उन्हें प्रकृति से अविश्व प्यार था, बल्कि उन्होंने पाया कि उनकी आत्मा (अर्थात् कुछ पक्षों पर जनता मनन) एकान्त और सुखी हुआ में अचिर सुख होती थी। वे अन्तर प्रकृतिवादी थे तो केवल आत्मिक का में। वे एक अर्थ में जिन्हें संस्थात्मक नैतिकता की आवश्यकता का अनुभव नहीं होता था।

' मैं स्वयं प्रयासों का एक समूह हूँ, बँधे हुए संयोग के बन्धन से एक साथ,

‘इधर-उधर मूँसते हुए, उनही कड़ियाँ हतनी डीली धोर चौकी बनी की
‘मे सोचता हूँ, धार्मिक क्रोमस मौसम के लिए ।’

उन्होंने म्यू-इंग्लैण्ड के परालम्बारी के सर्वप्रमुख विषय—धर्मार्थ धार्मिक धोर
राजनीतिक विचारों में डूब जाने से स्वतन्त्र धारणा के जीवन को छतार—को
आकर्षक प्रामाण्यिक प्रदान की ।

“एक दिन तुम मेहनत करोगे धोर अपनी सारी बुनाई करोगे लेकिन
सातवें दिन निश्चय ही अपनी पढ़ाई । वह सुधी है जो इतकता की माग्ना के
साथ सितम्बर की इस तुनतुनी रूप में गहा सक्ता है जो विधाम धोर भय
दोनों के समय अपनी प्राणियों को प्रकाशित करती है । कोई स्वस्थ मनुष्य, जिसका
रोजपार टिकाने हो उसे पचास सेबट प्रति गठुर के लिए लकड़ी काटना धोर
बंस में एक ठम्बू हो वह ईशाइयत के लिये धर्मा विषय नहीं है । बाइबिस
का म्यू टेस्टामेण्ट उसके लिये किन्हीं दिनों उसकी पसन्द की पुस्तक हो सकती है,
लेकिन धमी या धर्मिकोंस दिनों के लिये नहीं । वह धारणा के धटों में मछली
परकने जाना ध्याया पसन्द करेगा । इधर सत भी मद्यपि मधुधारे से किन्तु
के समुद्री मधुधारों की गम्भीर जाति के से धोर उम्होंने बरती की गरियों में
कमी छोटी मछलियाँ परकने के लिए बंसी नहीं लगाई थी । मनुष्यों में एक
विचित्र इच्छा होती है कि वे किसी ज्ञास बात का सम्बन्ध में धर्मे हुए बिना
धरने बने क्योंकि धायद के धसप्ट रूप में सोचते हैं कि धन्तः यह उनके
लिए धर्मा होगा । हर जगह ‘धर्मे मनुष्य’ पीछे हट रहे हैं धोर बुनिया
धारे बाकर फिर जोसेपम पर आरोसा करने लगी है । बेहतर हो कि धारे जो
कुछ भी हा उसरी धोर बड़े । ईशाइयत केवल धायद करती है । उसने अपना
साज वेह पर टांग दिया है धोर वह धपरिचित देश में भीत नहीं या सक्ती ।
उसने एक ज्ञास धपता देखा है धोर धमी धामन्ध के साथ मुबह का स्वागत
नहीं कपती । २

किन्तु यह धार्मिक धोर नैतिक विद्रोह मोतो के धाल्यधाय से इस धर्म में
बिन्कुष मिलन है कि यह निश्चनधार धाडम्बरहीन धोर धयानु है ।
धारे के नैतिक ध्यक्तित्वा के बाबजूद, उनमें धमध जीवन की एध्या की
एक धावता एक प्रहति-रहस्यधार जीवन की धार्मिक धकड़न के साथ धांस

१. कार्ल जोड द्वारा सम्पादित, हेनरी डेविड थोरो, ‘कलेक्टड वोकस’ में धाय
धेय ए धार्मिक धाड्ड बैन स्टुआयर्निंग टाइड (सिक्कागो, १९४१), पृष्ठ ८१ ।
२. हेनरी डेविड थोरो ‘ए जोड धाम धी कॉणकोर्ड रेण्ड मेरीमैक रिबल
में ‘सतरे’ ।

केने की बैठना विकसित हुई। 'मैं उस धमलत कुछ को देखता, सुनता, स्पर्श सेवा, सुनता और अनुभव करता हूँ जिसके साथ हम सम्बन्ध हैं। धार्मिक रूप में बौद्ध दर्शन और महाबद्धपीठा पढ़ने के फलस्वरूप और धार्मिक रूप में जपन में अपने जीवन के बारे में सिखने की धारत के फलस्वरूप वे केवल समाज से निष्प्रसिद्ध एक धर्ममय व्यक्ति ही नहीं रहे। वे एक सच्चे शाहूरात बन गये और उन्होंने धमलत जीवन के साथ सबसे कम मुझर किन्तु सबसे धार्मिक व्यापक समागम में धामलत पाया। धमर हम उनके 'बर्तन' (धायरी) के धामर पर केससा करें ता वे ऐसे व्यक्ति बन गये जिसे पूर्व में 'बन-निबन्ध' सिखने वाला 'बन्ध-धति' कहा जाता है।

'मैं प्रकृति में एक विचित्र स्वरुपता के साथ माता-बाता हूँ। क्या मैं बरती के साथ मोन बातासाप न करूँ? क्या मैं स्वयं धार्मिक रूप में पत्तियाँ और मानस्यतिक जपन नहीं हूँ?'

प्रकृति में यह सम्मयता प्रकृति की व्यवस्था की स्थितोबन्धारी पूजा नहीं थी न प्रकृति के प्राणियों और प्रजियामों के निरीसल का प्रेम या बरन् उस जीवन के धमलतस्व की एक भावना थी, जिसमें मनुष्य भाग लेता है। धोरो उही प्रकार धनायास धपने को प्रकृति में विसय कर सकते थे जैसे इतिहास बुकसिन में।

समुद्र पर

मध्य-काली के विज्ञानियों में सर्वाधिक विज्ञानी प्रकृति, हरमन मेम्बने (१८१६-८१) भौतिक और धार्मिक दोनों ही दृष्टियों से म्नु-ईपनेष के परस्परतादियों के सीमलत क्षेत्र से धामे थे। उन्होंने अपने प्राथमिक और धन्तिम वर्ष म्पुयल्ल नगर में बिताये थे इबसन नदी की घाटी से धम्बानी तक परिक्रिष थे, और कुछ समय तक परिषमो मैसाबुवेदस में अपने कृषि-धर्म में रहे। सत्रह वर्ष की धायु में उन्होंने 'पिस्तोब और गोमी के स्वान पर' समुद्र को धरनाया। 'समैड धायु और बार के जीवन की कटुता की बाध न करो एक सड़क भी उस सब का अनुभव कर सकता है। अपने पिता की म्पुय के पहले मैंने कभी धीकिन के लिए काम करने की बाध नहीं सोची थी और नहीं जाता था कि दुनिया में कठोर इबय भी होते हैं।—अपने समय के पूर्व ही मैंने बहुत

धीरे-धीरे के साथ सोचना सीधे लिया था।^१ तपस्वी जीवन उनके लिए 'निस्स्रोत धीरे-धीरे' की अपेक्षा कार्य का स्थापना अधिक था। उनकी रोमानियात भी इसी प्रकार नित्यप्रति के काम से भागकर, मन का एकमात्र घटक था। अक्सर के एक अग्रजाने 'सङ्घर्षों का नरक' का वर्णन करते हुए उन्होंने लिखा—“आलो रिबेटे हुए पटनों पर आसी दिखीठ हुई सङ्घर्षों, अपने आली हाथों में आली सके, सुई नायक लिए, आता काय को आली रंग से मोड़ती बैठी थी।”^२ तबाकथित सम्म मनुष्यों और सम्बन्धों में स्विडन कीमता के प्रभाव को वे कभी सहन नहीं कर सके और न कभी अपने व्यावहारिक पद्धतियों के व्यावहारिक आर्थों को स्वीकार कर सके। जिन सिद्धांतों का वे समझ सकते थे वे परास्परवादी निरपेक्षताएँ थीं, अपने धाप में सम्पूर्ण, लेकिन जिनकी कोई उपयोगिता नहीं थी। धारीरिक साहसिकता को वे समझ पाते थे और प्राकृतिक पक्षियों के खेद में उनको मर्मा मितता था, किन्तु परिकल्पना और नैतिकता दोनों का ही अदृश्य संसार उन्हें आकर्षित कर देता था। 'मर्मा अपने बहुतेरे हस्तमान् पक्षों में संसार का निर्मित प्रेम में हुआ प्रतीत होता है किन्तु अदृश्य दोनों का निर्मित धप में हुआ।'^३ अतः परास्परवादी भावना से पूर्णतः मोठ-मोठ होने के कारण, मैक्सिमै पर निरपेक्षों का संसार आया हुआ था। बोना की प्रति अन्तम मन होता था कि ईश्वर से मायें, मैक्सिमै की के अन्तम अज्ञान की प्रति वे इह से कि अज्ञान से अज्ञान सामना करते। 'अभिप्रेत मनुष्य ईश्वर से अछे है और अज्ञान उसे नापसन्द करते हैं, एक अज्ञान कि उसके हृदय पर उन्हें पूरा विश्वास नहीं है और वे अज्ञान अज्ञान नहीं की अछे केवल विनाय के रूप में करते हैं।'^४ मैक्सिमै का मुक्त बीदिक दृष्टिकोण यह था कि ईश्वर की धीरे 'विनाय' के हाथ नहीं, 'रित्त' के नाप्यम से पहुंचा नामे। उनकी अज्ञानता थी कि अछरि मनुष्य धीरे ईश्वर दोनों ही अपने लिये धीरे एक-दूसरे के लिए अज्ञान रहस्य है फिर भी वे एक दुःखान्तिका में

१ रेनॉल्ड बीवर 'हरमन मैक्सिमै मैरिनर एण्ड मिस्टिक' (न्यूजर्क, १९२१) पृष्ठ ७५।

२ एक-एक मैक्सिमै, 'अमेरिकन रेबाल्ट, ग्राट् ऐण्ड एक्सप्रेसन इन बी एन अर्बि एमर्शन ऐण्ड हिस्टोरिकल' में अद्वैत, 'बी एरटारस आक मैरु' (मंडन और न्यूयार्क, १९४१), पृष्ठ ४०१।

३ रेनॉल्ड बीवर की पुस्तक, पृष्ठ ९१।

४ रेनॉल्ड बीवर की पुस्तक में अद्वैत, होबार्न के नाम एक पत्र में, पृष्ठ ३९२।

एक साथ प्रवेश करते हैं, जिसमें वे दोनों अनुभव और कार्य कर सकते हैं। 'मन की बुद्ध्यात्मिका' वैसा ही जैविक नै इस विषय को उपयुक्त ही कहा है, प्रोमेथियस बाँव और बोना की बुद्ध्यात्मिकाओं का मिश्रण है। यह हर कि ईस्वर कहीं सम्मुख भवानक न हो केवल 'बुद्ध एक-विषयी पापसपन' नहीं है, वैसा कि महात्मा की बुद्ध्या और पापसपन विवेकहीन पाठक को प्रतीत होते हैं। यह अक्षीम में साहसपूर्ण दार्शनिक प्रवेश के परिणामों का निरूपण होकर सामना करता है।

परस्परबाधी सिद्धान्तों का 'सम्बन्ध' प्रतिमाओं से मिसालें का कोई भी प्रयास मेडिसिने को दैतानियत प्रतीत होता था। एगर्शन जैसे विचारकों के प्रति उनके मन में केवल तिरस्कार था। उन्होंने कहा कि सुभाषकों और 'परस्परविरोधियों' में विश्वास करने वालों के 'भाषे फूटे हुये हैं। किन्तु ऐसे लोगों के प्रति उनके मन में अगार तिरस्कार नहीं, तो केवल दया ही थी इसके विपरीत परस्परबाधियों की पूर्णतः उपेक्षा करते थे और बड़ी मासानी से नियतिवादी हैं से यह कहने को तैयार हो जाते थे कि 'पापी जीवन की छोटी-सी अज्ञानि पाप करते काट दे।' वे ईसा के इस सुभाष को पूरी गम्भीरता से लेते थे कि क्या 'अन्ध' कैना एक मात्र उपाय है किन्तु उनके अनुसार 'इस अन्ध में 'नये' अन्ध के सिद्धान्तों को समझने का आचारभूत महत्त्व है और उनकी मुख्य परस्परबाधी अन्धदर्शिन सम्मुख यह समझने में थी कि निरपेक्ष और अन्धेष्ट प्रतिमान एक-दूसरे के लिए आक्षेपक हैं, किसी एक का अन्ध-आप में नहीं समझ या सकता।

'हाइट ब्रिगेट' में वे अनुप्य ज्ञानि को पुत्र मादेधों के अनुसार बल रहे एक संज्ञ बसने वाले, कभी न बूझने वाले महात्मा, जिसका विस्तार ईस्वर का' पर विहित करत है। इस पुस्तक की अन्तिम पंक्तियों की व्याख्या आस्था की स्वीकृति के रूप में भी की जा सकती है, निराशा की स्वीकृति के रूप में भी।

'हम निश्चयी भविष्य की अन्ध-विश्वासी बच्चों पर कान न दें कि हम किन्नर जा रहे हैं क्योंकि अनी तक अज्ञान पर हममें से कोई भी इस नहीं जानता—स्वयं कष्टाक्ष भी नहीं। निश्चय ही पावटी नहीं। हमारे प्रोफेसर के वैज्ञानिक अनुमान भी व्यर्थ हैं। और ठहुराणों में रहने वाले सदा-मुहूर्तरी भागों पर विश्वास मत करो तो तिरस्कार अरी हैवी के साथ तुमसे कहेंगे कि हमारा विश्व-अज्ञान किसी भी अन्तिम अन्धराह की ओर जाने वाला नहीं है। अर्थात् कि यह विश्व-अज्ञान हमारा अन्तिम निवास स्थान कैसे प्रमाणित हो सकता है

बकसि बोर के बच्चों के रूप में पहली बार इस पर बहने पर इसके बोर से हिलती बुझने से—जिसका बाद की जिन्दगी में पता नहीं चलता—हममें से हर एक का समुद्र-रोय हो जाता है? क्या इससे यह भी पता नहीं चलता कि किस बाबु में हम नहीं सोच बैठे हैं, यह भी अनुसूत नहीं है और केवल बीरे-बीरे घायत बड़ जाने से सहनीय बन जाती है और यह कि कोई भेष छात्र बन्दरवाह धमी चाहे जितनी दूर हो, हम सब के भाव्य में धमक्य होना ?

जो बहाज के साबियों और संघार के साबियों चारों ओर हम, जो मोग है, बहुतेरे बुराहमी सहते हैं। अर्थ हम नीचे अफसरों के जाने में कसाम से अपीस करते हैं। अर्थ ही—अपने बिस्व बहाज पर बड़े हुए—अतिरिक्त नीसेना अमिशन से अपीस करते हैं जो हमारी दृष्टि से परे इतनी दूर ऊपर है। फिर भी अपनी सबसे बड़ी बुराहमी हम स्वयं भ्रम्य होकर अपनी पर साहते हैं। हमारे अफसर चाहे भी तो उन्हें कम नहीं कर सकते। अन्तिम बुराहमी से कोई व्यक्ति किसी दूसरे को नहीं बचा सकता। अन्तिम हर व्यक्ति को स्वयं ही अपना उद्धारक बनना होगा। रोय के लिए हम बिद्रोह न करें हम कमी भी यह न सुनें कि

“चाहे जो इमें भीड़ित करे, चाहे जो कुछ इमें बेटे,

“बोवन एक पावा है, बिठका धन्त पर है।”

उनकी समी कविता 'नसारेब' इसी प्रकार अस्पष्ट है। यह 'पवित्र सुनि' और उसकी बाबा करने बासों पर एक टीका है। ईसा की भाँति नसारेब मध्यम के लिए रोता है, बूझा से अविश दवा में किन्तु ईसा की भाँति यह विभिन्न प्रकार के तीर्थयात्रियों और उनके भाव्यों में एक निजी दृष्टि भी रोता है। तीन पात्रों का बिबल बिरोध बड़ी सहायसुधि से किया गया है—नसारेब (अर्थधारण का एक विचारों) बाबु (एक सम्पासी) और राबु, जो बोरो के प्रश्न का परस्परवादी है। येस्वित के अपने दिमाग के तीन प्रमुख सूत्रों के प्रतिनिधि वे तीन धमपीकी विभिन्न प्रकार के भाविनी, यूनानी, यहूदी और अरब भाषों के सामने आते हैं और अन्ततः सम्पत्ता, बिरोध धमपीकी सम्पत्ता के वा योरोपीय आलोचकों के संभववाद को ध्यानपूर्वक सुनते हैं। एक धमपीकी (अर्थ) अपने भाष्यवाद की व्याख्या के साथ धमपीका सम्पत्ती निम्नलिखित बड़ु विचारों को भी जोड़ देता है—

१. हरमन मैस्विने, 'ट्राइट ऑकेटे' (गुणार्थ, १८२०) पृष्ठ ४६१-४६२।

२. हेनरी बेन के अनुवाद बाबुन के रूप में हॉबार्थ का बिबल है।

१. लोकतन्त्र



'एक समझाबू मुग की प्रमुख बरसा,
 और भी गम्भी दुष्टता से उत्पन्न,
 "अच्छा है कि उस पर प्रतिबन्ध लगे
 'नहीं तो विश्व के विकास भवन को क्षय कर देपी-
 कम से कम एशिया जैसे रोकेया
 'पूर्व की वह पुरानी निष्कियता ।



'किन्तु गई बुनिया में नीचे जम्बी करती है
 'न केवल मनुष्य 'राज्य ठीकी से बरता है
 'गर्ममान झरने और सीपियां ठीकी से बरता है
 'नीचे रहनशीलों को बिनध्य बिस्मेट निरिक्त है—वह भाएगा,
 वह भाएगा ।

"एक बगोचेवक बहुत परेसाल कर सकता है
 ऐसे बाबू हों तो कैसा होगा ?
 और प्रवच बालिष् मठाचिक्कर
 'छा जाने बाधी पमु-सकि से
 'उनका धर्मार्थन करने की ? क्या बाधिपा
 'तीव्र प्रतिद्वन्द्वी छद्मकार्यों के छुट्टों को
 "ईसाइयत विहीन ? हाँ, लेकिन वह धर्मैवा ।
 "क्या धर्मैवा ? तुम्हारा बचों (का) पुठ ।"



"बन्दी सामान्यता का मूठ स्तर
 "एक धाँध-संबधन चीन हैलो
 'सायब तुम्हारे विश्वास मीमानों पर जाति को सन्निवत करे
 'लोकतन्त्र के धर्म्ये मुपो में ।



'धाहा की प्रपति को करते अनुभव करना
 और धर्मिय विरासत को गल्ट होवे;
 'और पुकारता-सीमाओं के बेबता के मन्दिर निर्मित करे ।

‘कोलम्बस ने बरती को रोमानियत समाप्त कर दी

“अब मनुष्य जाति के लिए कोई नयी दुनिया बच नहीं।”

वे निरपराधादी पंक्तियाँ, कम से कम मेक्सिको के लिए असाधारण रूप में सघन हैं और उनके अपने मतों को परिलक्षित करने में प्रतीत होती हैं। किन्तु कविता का अन्त इस स्वर पर नहीं होता। तीनों अमरीकी, इन धारणों का अर्थ तो नहीं कर पाते किन्तु अपनी निवृत्ति में सामान्य रूप से भासा व्यक्त करते हैं और अपने यूरोपीय आलोचकों की वैज्ञानिक भासा और प्रकृतवादी विमलवाच का अर्थन करते हैं।

आध्यात्मिक समाजवाद और स्वतः स्फूर्ति

विरोधियों में बड़े हैनरी जेम्स (प्रसिद्ध वैज्ञानिक के पिता) सर्वाधिक छोटी बुद्धि के व्यक्ति थे, किन्तु उनके विरोध का रूप इतना विरोधाभासपूर्ण था कि एक ओर तो उन्हें ‘स्वतः स्फूर्ति’ की निरर्थक मुद्राओं का सञ्चालन लेना बड़ा और दूसरी ओर मनुष्य-जाति के विकास में एक अस्वभाव्य भासा का। वे उस सपुत्र के सर्वाधिक प्रमुख व्यक्तियों में से थे जिन्होंने असाधारण रीतियों से वैयक्तिकता के विकास की चेष्टा की। किन्तु उनका विरोध था कि उनकी विधिगत स्वतः स्फूर्ति कोई वैयक्तिक पुण्य नहीं थी, बल्कि एक आध्यात्मिक प्रसाद था, जिसमें अभी मनुष्य सहपायी हैं। उनका प्रयास था कि आध्यात्मिकता की अर्थ-निरपेक्ष धारणा के अन्तर्ग में व्यक्तिवाद और समूहवाद में भेद बिराजे। किन्तु व्यवहार में वे कुछ कटुतापूर्वक विचारोत्तेजना अग्रगण्य करने के प्रतिरुद्ध और कुछ नहीं कर पाये। धारणें तो वे अर्थ को उगड़ने अर्थबिहिन प्रहार बजा से देखा और उन्हे एक बड़ी ही विर सरल, यैही में अन्त क्रिया। वे एक प्रतिभावासी वेदक और विरतिवेचन के इतिहास में निरपरा ही सर्वाधिक साहसपूर्वक और मौखिक अर्थवाचियों में से एक थे।

विरतिवेचन की समझने की आवश्यकता है। यह अन्त और वैयक्तिक व्यवस्था के विरुद्ध अर्थक विरोध है। यह धारणा के जीवन की धारण-निर्मल, आत्म-कैमिज नैतिकता के प्रतिरुद्धी के रूप में देखा है। हैनरी जेम्स का विरतिवेचन इन कारण विरोध महसूस है कि उन्होंने इन एक अर्थ

निरपेक्ष रूप दिया। उन्होंने राजनीतिक लोकतन्त्र को मानव प्रकृति में, और ऐसे समाज की धोर प्रवृत्ति में धास्वा की अभिव्यक्ति माना, जिसमें निम्न शासन और सभी निजी सेवों का सुप्त हो जाना निश्चित है। 'हमारी वर्तमान नैतिकता की अस्वच्छता' के धार्मिक पलों के विरुद्ध ईश्वर अभिसुख धार्म्यात्मिक समाज को प्रस्तुत करके, जिसमें 'प्रोप्रियम (स्वत्व के लिए स्वीडेनबर्ग का धर्म) के साथ सम्पत्ति का सोप हो जाता है, वे विप्रतिपक्षवाद की धार्मिक क्षेत्र में थे।^१

धर्मरीची प्रेसिटीरियन लोनों की धारम-सुष्टि और संकीर्ण धर्मों से चिढ़कर वे इंसानिस्तान पये, जहाँ उनके मित्र जॉसिफ हेनरी ने उनका परिचय महान् भौतिकशास्त्री माइकेल फैरेडे से कराया। बौद्धिक और वैयक्तिक दोनों दृष्टियों से फैरेडे बैम्स के निकट थे और उन्होंने बैम्स का परिचय एक धर्मनिरपेक्ष धर्मधारण प्रकार के काम्बिनवार से कराया। फैरेडे आसानी से धर्म के उदर्य या संश्लेषण के अनुयायियों में थे। यह धर्मनिरपेक्षवादियों का एक छोटा-सा स्कॉटी पल्प या बिसका विश्वास था कि ईश्वर का साम्राज्य केवल धार्म्यात्मिक है। धर्मनिरपेक्षवादियों के प्रवृत्ति उन्हाइ का प्रतिफल करने के लिए वे धास्वा द्वारा धर्मनिरपेक्ष को बड़े ही सरल संश्लेषण में प्रस्तुत करने में सफल हुए थे। अपने सुपुर जॉन आंस का अनुसरण करते हुए, रॉबर्ट संश्लेषण ने कहा था कि प्रमाणा की दृष्टि में किसी स्वापना के उत्प में सामान्य विश्वास ही धास्वा है, और यह कि ऐसा विश्वास या तो स्वतः स्फूर्त होता है, या अस्वच्छ। उन्होंने कहा था कि धर्म का सार, विश्वास करने की इच्छा में नहीं बल्कि धर्म धर्मनुषा के बीच माई-बारे के संस्कारों में होता है, बिल्कुल ईश्वर ने अपनी प्रभु इच्छा से प्रसार प्रदान किया हो। उनके अनुयायियों ने धर्म-धर्मनिरपेक्ष माई-बारे का एक सरल रूप विकसित किया—बहुधा होने वाले समाज सम्पत्तियों में बहुधा सार्वजनिक परिवारों और लोकपरक दफ्तों का समाज। 'यहाँ किसी व्यक्ति के धर्म की तुल्य नहीं किया जाता। किसी के पास यह मानने का कोई आधार नहीं है कि ईश्वर की उस पर दूसरों से अधिक क्या है।^२ इस धर्म-धर्मनिरपेक्ष, धर्म सरल-धर्म की बैम्स ने सम्पूर्ण रूप से स्वीकार कर लिया। इसके बाद

१ हेनरी बैम्स, 'सेल्बर्ट ऐन्ड मिस्सेनीज़' (न्यूयार्क १८३१), पृष्ठ १५, ३०, ४८। पहला भाग, 'डिमाग्रेसी ऐन्ड इट्स इन्फ्लुएंस'; दूसरा भाग, 'मायटो ऐन्ड ए सिम्बल'।

२ 'राबर्ट संश्लेषण, 'सेटल ऑन वेरान ऐन्ड ऐस्सेसियो', आस्टिन बारेन क्लब 'डी एन्डर हेनरी बैम्स' (न्यूयार्क, १८३४), में बहुत पृष्ठ १६।

से, वे सैन्ट्रैलैन् की शक्ति सारे पादरी-बर्म को 'पादर्य' और 'सर्वाकारपूर्ण' नैतिकतावादी मानने लगे। उन्होंने सैन्ट्रैलैन् के 'सैटर्न' का एक समयकी संस्करण १८३० में प्रकाशित किया और १८४० में 'रिमास्स' शीत की एपॉस्टॉलिक मोलैन्त' (बर्म-वेम्बर्गों के उपदेश पर टिप्पणियाँ), दीर्घक एक सक्षिप्त निबन्ध लिखा।^१ उनके द्वारा अपनी धार्मिकता बढ़ा और उससे उन्नत संकल्पवस्था के निर्मलक्षिप्त विवरण से स्पष्ट हो जाता है कि वे अपने नई विश्वास को बढ़ी सम्मीरणा से लेते थे।

“अपने बचपन के समय से ही, मैं केवल यही यह नहीं बामा कि किसी सच्ची धारकता अपनी प्रकृति की किसी धारकता की पुष्टि न कर पाना कैसा होता है, बल्कि अपनी मनमर्ची के अनुसार मैं इतना भयम्भ भी कर सकता था, जो किसी सहजुली परिवार के निर्वाह की आवश्यकता के बराबर हो। फिर भी मेरे निष्कट ही हृदयों ब्याप्तियों ने, जो हर दृष्टि से मेरे सम्मुख हैं और कुछ दृष्टियों से मुझे ऊँचे हैं। कभी अपने सारे जीवन में सच्चा भोजन नहीं पाया सच्ची नौद नहीं पानी सच्चा बह नहीं पाया सिवाय अपनी निजी महत्त के बल पर या किसी माता-पिता या सम्मान को कीमत पर और जिना कप्रेर सामाजिक दृष्टि के सम्भावनाएँ रूप में मान्य बने थे कभी एक बार भी अपनी मनमर्ची को छुड़ न दे सक। निश्चय ही यह विष्णुस व्यापकित है कि मुझे भोजन, बह ही निवास की बुधिया ही और अपने निजी महत्त से निकल कर मुझे सिमित किया जाय। किन्तु ईश्वरिय ध्याय या धीचित्य की यह जोर भवता है कि जिसे सभाव कहा जाता है उसके द्वारा मुझे धार्मीकन ऐसर्न और अपनी मर्ची करने की सुरक्षा प्राप्त हो, जब कि इतने मारे धम्भ को-पुस्य को मुझे ऊँचे हैं, सब दिन भोजन बह और निवास का दृष्ट बलते रहे और सन्तु अपने सैतव के से ही महत्त और धिहितोन्ता में मर जाने बसति दुर्माभ्यवद्य बेसे जोसैपन में नहीं।

“मैं हमी धरसे से अनुभव कर रहा था कि उन्मथित और अपमानित ईश्वरीय स्वाम से उरन्म यह सम्मीर धार्मिकता बड़े समय से धारमा के धम्भ दबा हुआ धाहत सन्तरत्ता की ध्यामाधुसी बेसी धनिको और धाधुधुधुओं में ध्यक्त होता था किन्तु निरुतनी का कोई स्पष्ट मार्ग मुझे नहीं दिखता था। धर्मात् मसीन कुणालता के साथ, मैंने यह समझ लिया कि ईश्वरीय धिवात का हाक धपर मेरे लर्न और धर्मात् को हर गुप्त धाकाया को निरन्तर अपमानित और लपट न कर देता तो मैं भी धर्यापिक धम्भामपूर्ण बर्तमान धम्भित्विनी को स्वीकार कर लेने वाले धम्भ किसी भी धम्भ की तरह होता।

हेनरी बेन्स को यह 'विश्वज्ञान की धाम्प्यारिपक वस्तु की मसक' १८५१ में स्वीडिनबर्ग की रचनाएँ पढ़कर प्राप्त हुई। स्वीडिन के अनुयायियों ने उनमें 'स्वत्व' को मज्ज कर दिया था और उन्हें पूर्णरूप से एक विप्रतिपक्षवादी बना दिया था। स्वीडिनबर्ग की रचनाओं (विशेषतः बापें बिलकिम्सन द्वारा उनकी उदार व्याख्या) ने उन्हें 'सैबो प्राकृतिक मानवता' की एक विध्यात्मक वारणा प्रदान की। बेन्स के सोच्छत्य के वर्धन की सबसे प्रभावशाली धीर माटकीय धर्मिभ्यक्ति वृहस्पुष्ट धारम्म होने के बाद स्पुपोर्ट रोड धारमैय में उनका चार पुसाई के निरुद्ध युरोप के संघर्षों के उत्तराधिकारी के रूप में प्रस्तुत करते हैं और इस कारण एक ऐसे राष्ट्र के रूप में जिसे व्यक्तिगत स्वतन्त्रता में अपना विश्वास कारख एक ऐसे राष्ट्र के रूप में जिसे व्यक्तिगत स्वतन्त्रता में अपना विश्वास कारख एक ऐसे राष्ट्र के रूप में जिसे व्यक्तिगत स्वतन्त्रता में अपना विश्वास सामूहिक लोकतन्त्र की उपसम्पि को राष्ट्र का सर्वोच्च सत्य मानते हैं जिसमें सभी मनुष्य मनुष्य जाति के एक धाम्प्यारिपक संघ के सदस्य के रूप में बन्धि हों। यह लोकतांत्रिक धारसं निरूपित करने के बाद वे पूर्वोक्ते हैं—

धम हमारे राज्य की सन्देश-रहित रूप में यह मानना होने पर उसकी धीतिक संरचना में हमारे धाम्प्यारिपक धर्म में मातृक उत्तराधिकारी में क्या दोष था जिसने इस धीकिरूपपूर्ण वैश्व मानना की धमका की धीर उसकी समूह सम्मानना को निष्कृत बनाया इस तरह से कि हम उसके बन्धों को धार्मिक लक्ष्यों के लिए कटिबद्ध मनुष्यों की प्राध्यापूर्ण धीर प्रेममय विचारों से धीमी, ऐश्वर्यपूर्ण धमधर्मों का मुञ्च बना दिया मर्यादाहीन राजनीतिक साहसिकों धीर धीमीबाओं का समूह बना दिया जिसने प्रप्यता को दुर्गम धारर के नीचे निस्तार पर धरई है, युरोप के धारर तक फैली है धीर हर संघर्षरत जनपी हुई धारा को निरघा से दण्ड कर डैती है।

उनका उत्तर था कि पुतामी-प्रभा धीर 'बनसोम' की दो कुपडना, जो धमरोकी राजनीति धीर धम्यता की जड़ में रखी है उन्हें राष्ट्र के धाम्प्यारिपक धीमीन से निष्कासना धारवयक है, धम्यता धमरोकी 'धुष्पी पर सर्वाधिक विरस्करणीय सोम' बन जायेंगे। 'द्विती राष्ट्र की जग्य के समय ऐसी सुन्दरतम

१ हेनरी बेन्स 'डो सोसल सिपनिफिकैंस धाँक धारर इन्ट्रीड्युषनस ऐन धीरुज डैलिबर्ट ऐट स्पुपोर्ट, धार धरई सुनाई फीर्य १८५१ (बोरुज १८५१), पृष्ठ ११। धीमेक धर्मों द्वारा लम्बावि 'धमेरिकन किर्नातकिक एग्जैसिड १० • १६० (स्पुयार्क १६५५) में यह भावण पूरा का पूरा उद्धृत है पृष्ठ २१५-२५६।

धार्मिक विचारों नहीं मिली। किन्तु कदा पाएगा कि उन्होंने 'उसे निर्लक्ष्य कामना और सफलीभूत शक्त से बने गन्दे से गन्दे भौतिक मिश्रण के लिए बंध दिया।'^१

फौरिएर का अनुसरण करते हुए, हेनरी बेम्स ने 'सम्पत्ता शब्द का प्रयोग विरस्कार व्यक्त करते हुए 'नैतिकता में इतने हुए' मनुष्य के लिए किया और परास्परबाधियों में अपने सर्वाधिक सुसंस्कृत निकट मित्रों को भी नहीं छोड़ा। उन्होंने विशेषतः से 'उन बहुसंख्यक व्यक्तियों' की ओर इशारा किया।

'बो समाज की वर्तमान प्रति दुर्बल संरचना से समुत्पन्न होकर रहते और समृद्ध होते हैं—कवि साहित्यिक निबन्धकार धर्मिता कलाकार परास्परबाधी भाकाधी या भावबाधी वैज्ञानिक जो सारे ही धर्म होकर नैतिकता का मानव जीवन का परम नियम समझते हैं।'^२

बेम्स एमर्सन के विचारों के तीव्र आलोचक थे यद्यपि उनके किसी सम्बन्ध शब्दों से। उनकी दृष्टि में धर्म-निर्भरता का सिद्धान्त सर्व और पाप की पराकाष्ठा था। एकत्रवासियों ने 'बर्ष का एक रूप कायम रखा' इस कारण बेम्स ने उनकी हीसी उड़ाई और वे सभी बर्षों से अधिक नैतिकतावादी थे इस कारण उनकी भरसंगा की। उन्होंने बर्षों के बाहर 'परास्परबाध' या 'नैतिक संस्कृति' या 'लोकोपकार' के रूप में भी नैतिकतावाद पर व्यंग्य किया और आइन्सवुर्थ धर्मचेतना और धर्म-संस्कृति वाली 'यु-इंगमैण्ड की धर्मरात्मा'^३ की धामतीर पर अपने व्यंग्य का सकय बनाया।

परास्परबाधी व्यक्तित्व हेनरी बेम्स के विरोध की पूर्णता का प्रदर्शित करने के लिए उनकी रचनाओं में से और भी प्रमास इकट्ठा किये जा सकते हैं। किन्तु इस तथ्य की ओर ध्यान सीबना आवश्यक है कि उनके द्वारा व्यक्तित्ववाद का पुनःस्थापन जैटोनी भाववाद के पुनर्जीवन का प्रयास था।

हेनरी बेम्स के विचारों में निहित भाववाद इन सुबोध संक्षिप्त पंक्तियों में स्पष्ट हो जाता है—

मनुष्य के जीवन के तीन क्षेत्र हैं, एक बाहरी या शारीरिक दूसरा आन्तरिक या आध्यात्मिक और तीसरा मध्यस्थ का या धार्मिक। इनमें से हर एक अपनी समुचित एकता या संयोजन की मांग करता है, पहला 'सिद्ध' संयोजन की, दूसरा 'वैज्ञानिक' संयोजन की और तीसरा 'धार्मिक' संयोजन की। जब इनमें से हर एक संयोजन या इकाई अपना उपयुक्त प्रकाश मांगती है। बोध का प्रकाश

१ वही पृष्ठ ५०।

२ वही की पुस्तक पृष्ठ २०२।

३ वही पृष्ठ २०३।

सूर्य है। विज्ञान का प्रकाश एक-मुखि है। दर्शन का प्रकाश द्विभ्य-ज्ञान है। द्विभ्य-ज्ञान सारी मनुष्य जाति के लिए, ईश्वर के समस्त मनुष्य की एकठा स्वाभित करता है जिसका एक बपतिस्मा धीर सभी का एक ईश्वर धीर पिठा है जो सबके ऊपर है सबके द्वारा और सब में है। इस मनुष्य के स्पष्ट सामाजिक होने के कारण इसमें सभी सबस्यों के साथ हर व्यक्ति की धीर हर एक के साथ सब की ऐसी एकठा निहित है जो धर्मत सारी जातीय विपमताओं को इस पृथ्वी पर से समाप्त करेगी या मनुष्यों क बीच उस सारी भाषारक्षीन धीर बलात् सारी सभी धसमामता का धस्त करेगी जो हमारी वर्तमान सुराई धीर धपराध का बीच-मोठ है। १

उदारता की इससे अधिक उस धामोचना इस देश में कोई धीर नहीं हुई यद्यपि इससे अधिक धधार्यवादी धामोचनाएँ कई हैं। सामर हुनरी बेम्स के धर्मन की सबसे तात्कालिक ध्याबहारिक उपसम्भि की विलियम बेम्स के मन पर पड़ा उसका प्रभाव। इसके बारे में अधिक हम धाये बसकर कईये जिम्नु धपने पिठा के 'लिटरेरी रिमेग्स' की विलियम द्वारा लिखित धूमिका से विल्य उदारस हुनरी बेम्स की विधिप्टवा प्रकट करने के साथ-साथ विलियम के विरोधी इटिकोरस का पूर्णनुमान सपाने में भी सहायक होमा—

“हर परम नीतिज्ञता बहुत्ववादी होती है। हर परम धर्म एकवादी होता है। इससे धी बेम्स की धार्मिक धस्तर्षि की गहरई का पता बसता है कि उन्होंने धारम्भ से धस्त तक इमेया नीतिज्ञता को धपनी तीव्रतम धामोचना का सल्ल बगमा धीर धसे धर्म के समस्त धाम के रूप में रखा, जिनमें से एक के मन्ने रूप में जोवित रहने के लिए बूधरे का पूर्ण गाय धाबस्यक है। नीतिज्ञता धीर धर्म का मेठ ऊपरी है। उनका विरोध दुनियाधी है। कैपस होने पवों के धम्मीरतम विचारक ही यह देख पाते हैं कि एक को जाना पड़ेगा। १

१ हेनरी बेम्स की ऊपर उद्धृत पुस्तक पृष्ठ ४३ ५४।

२ विलियम बेम्स, 'नी लिटरेरी रिमेग्स धांक बी नेट हेनरी बेम्स' (कोल्टन १८८४) पृष्ठ ११८-११९।

छठा अध्याय

विकासवाद और मानवी प्रगति

सहस्राब्दीय वरान

१८५९ में जबकि इंग्लिस्तान में 'दी ओरिजिन ऑफ़ स्पीसीज' (जार्विन की प्रसिद्ध पुस्तक) छप रही थी मिडिलटन कनिफ्लिक्ट में एक सड़का उत्कण्ठ से किसी ऐसी धास्वा की तलाश कर रहा था, जो 'कार्मिन्गनार के सर्वाधिक पराधिकार रूप' का स्वान से सके जिसमें वह पसा था और जिसे भव वह निरिषट रूप से धस्वीकार करता था। जॉन किन्ड केवल समह रूप के थे लेकिन वे युवागी साक्षित्य और इतिहास तुलनात्मक भाषाशास्त्र और 'सुवर्नधास्वीय परिष्कल्पनाओं' में डूबे थे। ज्ञान के इन क्षेत्रों में से किसी का भी ईसाई धर्मशास्त्र से मेल नहीं बैठता था। प्रकाश की धारा में वे उदार कार्मिन्गनारियों की ओर सुड़े, किन्तु वे उनके लिए व्यर्थ से भी बुरे थे। उन्होंने बाद में स्वीकार किया कि मध्य किचो वस्तु से अधिक बुस्नेल की धार्मिकारिक रचनाओं ने जिनमें भौतिक विज्ञान का पूर्ण अज्ञान था धैरे विश्वास को दिया विद्या। धपनी तलाश में उन्हें अज्ञानक हो पुस्तकें मिली जिन्होंने तत्काल एक ज्वलन्त धास्वा भी प्रदान की और एक जीवन-तल्प भी—जान हुम्बोस्ट की 'कॉन्टिनेंट' और बर्किन की 'इन्स्टीट्यूट ऑफ़ डिजेनर/इडेज'। पशुसी पुस्तक उनके लिए सृष्टि का महाकाव्य थी। इससे वे उन्हें प्रगति का कारण समझाया। दोनों को विद्या देने पर प्रकृति और नैतिकता का एक पूर्ण विज्ञान उपलब्ध हो जाता। लेकिन क्या उन्हें मिलाया जा सकता था? क्या यह प्रदर्शित किया जा सकता था कि मानवी क्रिया के विज्ञान प्रकृति के विज्ञानों पर निर्भर है? क्या कोई धार्मिक नियम है, जो प्राकृतिक इतिहास और मानव-इतिहास दोनों का संभाल करता हो? ऐसा नियम अमर उसका पता चला सके तो न केवल प्राकृतिक धर्मशास्त्र को बुन-सस उत्पन्न स्वान पर प्रतिष्ठित करेगा जहाँ से वह खुद है

यथा वा, बरन् सम्प्रता के उदय के विकासमान् नये विज्ञान की मानव प्रवृत्ति के बर्धन को भी अपने में समेट लेगा। एक सामाजिक भौतिकी ! उन्हें इसका पता लगाना होगा। कुछ महीनों के अन्दर ही उन्होंने वस्तुनिष्ठवाद को खोज लिया जिसमें विज्ञानों का अपना बर्गीकरण और ऐतिहासिक सोचनों का अपना नियम था जिससे वह प्रमाणित होता था कि सामाजिक विज्ञान का भौतिक विज्ञानों पर आभावित होना आवश्यक है। उन्हें यह भी पता लगा कि हर्बर्ट स्पेंसर अपने सांख्यिक प्रवृत्ति के नियम और एक सर्वव्यापी सर्वस्येयी दर्शन के विवरण के द्वारा कौन्टे की विचार-व्यवस्था में सुधार करना चाहते थे। फिरक ने उत्काम 'डिपेंडिन्ट डिजाँसकी' के बंक मैगनेन शुरू कर दिये।

ब्रह्माधीय दर्शन की माँव यूरोप के साज-साज अमेरिका में भी व्यापक और बढ़ती थी, क्योंकि वहाँ भी प्राकृतिक विज्ञान की प्रतिष्ठा बढ़ रही थी और एक सामान्य भय भौतिकों और धर्मशास्त्रियों में फैल गया कि अन्धकार के प्राकृतिक नियम और प्राकृतिक इतिहास के समझीता नहीं करते, तो उन्हें या तो कौन्ट-समर्थक पण्डितवादिनों की सँभे और अ-बहु मूलि दृष्टि करनी होगी, या फिर आपस पद्धतियों के प्रयोग के दावे छोड़ने होंगे और तन्मों का अज्ञान सेना होगा। वैज्ञानिक विज्ञान की स्वतन्त्रता अधिकाधिक सामान्य ही नहीं अर्थात्कीय भी हो गयी। यह कहीं क्वाथा अन्धकार या कि मानव इतिहास में सृष्टि के प्रवृत्तियों को देख सकें, जो स्वयं, हम्बोल्ट के दृष्टि में 'निरन्तर नये रूपों में विकसित और व्यापक हो रही है। या, जॉन फिस्क के प्रतिपूर्त धर्मों में 'मनुष्य और प्रकृति एक समान ही अन्त के पुत्र को पार कर रहे हैं जिसका धारि और अन्त धारण के पूर्ण अन्वय में डूबे हुए हैं। रोमानी प्रकृतिवाद का यह ब्रह्माध्य प्रकृति की बहु विचार अन्वय अदस्ता नहीं जो जिसमें ईश्वरवाद का विश्वास था, बरन् एक अन्त अन्वय ही, पार्थिव अन्वय और प्रगतिशील। अन्धकार स्वयं अन्त एक वैज्ञानिक पण्ड के रूप में प्रकट हुआ, जिसमें जिसकी गति को देखा जा सकता है, यद्यपि उसका मूल और वस्तु हमेशा अज्ञेय रहेंगे। अन्त आये हुए विचारों के हाथ में होने की अज्ञेयता ऐसा विचार रूप सुरक्षित प्रतीत होता था। किन्तु कृत्रिमता में विहित पण्डित बरतु की अज्ञेयता, या म्यूटल-समर्थकों की केवल भूमि और अन्धकार बरतने वाली सृष्टि की अज्ञेयता यह विचार अन्वय अन्वय, अधिकांश अन्वय और अन्वय के लिए अधिकांश अन्वय पर प्रतीत होता था। इस प्रकार ईश्वर की मानव समकपता को समाप्त करने के नाम पर पण्डितों अन्वयों के इन ब्रह्माधीय अन्वयों ने अपने लिए एक ऐसी प्राकृतिक अन्वयता निर्मित कर ली, जो उनकी अपनी विविध अन्वय-अन्वय के अन्वय थी।

‘असीम और परम शक्ति जिसे मानव-समस्मता के सिद्धान्त ने अनन्त रीतियों से तत्त्वमीमांसा के निष्कर्षों द्वारा परिभाषित और सीमित करना चाहा है वह शक्ति है जिसे ब्रह्माण्डबाह्य तत्त्वमीमांसक निष्कर्षों द्वारा परिभाषित और सीमित नहीं करता और इस तरह स्वीकार करता है—वहाँ तक मानवी बोझी और विचार की प्राणस्यकटाएँ इसकी इजाजत देनी हैं—कि वह असीम और परम है। इस प्रकार मानव-समस्मता से ब्रह्माण्डबाह्य तक प्रयत्न में धार्मिक दृष्टिकोण धारम्य से अन्त तक अपरिवर्तित रहता है। इस प्रकार, विज्ञान और धर्म में जो विरोध दिखाई पड़ता है, जो भीड़ या जिज्ञाने विमान के सोंगों को हमेशा घातकित करता है और जिसे दूर करने में वस्तुनिष्ठ दर्शन को अत्येस्तया कम ही सफलता मिली ब्रह्माण्डीय दर्शन में पूरी तरह और हमेशा के लिए खतम हो जाता है।’

यहाँ इस और ध्यान दें कि फिस्क किस प्रकार देवबाह्य^१ के लिए मानवबाह्य की तुलना में प्रकृतिबाह्य के सामों पर जोर देते हैं। उनके लिए और उस काल के अन्य कई गम्भीर रूप में धार्मिक दार्शनिकों के लिए, प्राकृतिक ज्ञान की सत्यता की खोज धारम्य की एक महान् मुक्ति बन गयी एक असीम बीजातीत शक्ति का अस्तित्व प्रतिपादित करने का एक नया धारम्य बन गयी और इससे उन्हें मानवार्थियों की अपेक्षा ‘परम के स्वयं अपने सत्य तक पहुँचने की एक धार्मिक वस्तुनिष्ठ विधि प्राप्त हो गयी। फिस्क विज्ञान से किन्तु उनमें धार्मिकार मुक्ति नहीं थी। ब्रह्माण्डीय देवबाह्य के प्रति इस उत्साह के दृष्टिकोण से स्पेन्सर के दर्शन की व्याख्या करने के अतिरिक्त फिस्क ने कुछ विशेष नहीं किया। और वे यह जान कर सन्त और परेशान दोनों ही हुए कि स्वयं स्पेन्सर ब्रह्माण्ड के विचार को समाविष्ट करने का महत्त्व नहीं समझते थे। स्पेन्सर के लिए वस्तुनिष्ठ विज्ञानों की संक्षिप्त प्राथमिक सत्य थी। इसके विपरीत फिस्क के लिए, विज्ञान इस कारण राक्षस है कि वे उन्हें ‘प्रकृति के महाकाव्य’ तक ले जाते थे और प्रकृति इसलिए रोचक थी कि वह उन्हें ईश्वर तक ले जाती थी।

उनका ब्रह्माण्डीय देवबाह्य फिस्क को वस्तुनिष्ठाबाह्य के प्रति उनके मुखा उत्साह से किन्तु दूर से गया इसका पता उस समय बना जब कौन्सर्ट में

^१ जाले फिस्क ‘आउटलाइन्स ऑफ़ कॉस्मिक डिजाइनी’ (सम्बन्ध, १८७४), खण्ड १ पृष्ठ १८४।

^२ बीइरम देवबा ईश्वर के विषय-ज्ञान में विज्ञान। इसके विपरीत ईश्वरबाह्य (आइरम) ईश्वर में विज्ञान करता है, किन्तु उनके विषय-ज्ञान में नहीं।—धनु

वर्सेन के बाव्य स्कूल में उन्होंने जो महत्वपूर्ण भाषण दिये : १८८४ के भाषण को उन्होंने 'मनुष्य की नियति' (दी डेस्टिनी ऑफ मैन) का शीर्षक दिया और १८८५ के भाषण को 'ईश्वर का विचार' (बी थॉइंकिंग ऑफ गॉड) का । अपने दूसरे भाषण की भूमिका में लिखक ने इस बात पर ध्यान देने प्रकट किया कि 'मनुष्य की नियति' को सामान्यतः इस रूप में समझा गया कि उसमें उनके 'मन-परिवर्तन' का सक्रिय मिश्रण था । अतः उन्होंने समझना कि अब इस ओर इत्यादि करते कि विकास-सिद्धान्तों के प्रत्यक्षरूप एक कपिनिर्जन-विरोधी स्थिति हुई थी और उसमें मनुष्य को 'सृष्टि में प्रसन्नता का पुण्य स्वामि पर' पुनः प्रतिष्ठित कर दिया था जहाँ तरह जैसे वह बलि और ऐतिहासिक के क्रम में था । वे केवल अपनी 'सहाय्यीय वर्सेन' में एक और अभ्यास जोड़ रहे थे । उन्होंने यह नहीं बताया कि उनकी व्याख्या कहीं तक स्पेन्सर के 'अज्ञेय' का सिद्धान्त का अनुकूल थी । ऐसे कठिन प्रश्नों पर यही सबसे उत्तम है कि यादवी महत्त्व अपनी ओर से बोले ।^१ इसके बाद उन्होंने इस प्रकार ईश्वर का वर्णन किया—

'बहु मसीम और अतन्त्र ऊर्जा बिनासे सारी वस्तुएँ निकलती हैं और जो वही शक्ति है जो 'हमारे अपने अन्तर-चेतना के रूप में उभरती है, निश्चय ही वह शक्ति है जिसे यहाँ ईश्वर के रूप में मान्य किया गया है । 'अज्ञेय' अन्तः का मीने बाधक बन प्रयोग नहीं किया । इस निश्चय में यह अन्तः कही नहीं है । यह केवल ईश्वर के एक पक्ष को व्यक्त करता है किन्तु इसे हर विचारवादा के सिद्धान्तों के पक्ष पक्षों से है । इसका ऐसे प्रमाण होता है जैसे यह पूर्वोक्त ईश्वर का पक्ष ही और इसे अत्यधिक निराशासक निरर्थक बार्ता का विषय बताया जाता है, जिसकी बाह्य मध्य-युगीन वासीयता के बाद अब आयी है । —

"सम्पूर्ण सृष्टि के हर तन्तु में जीवन बड़क रहा है—वस्तुतः जीवन के सामान्य सीमित अर्थ में नहीं बरन् व्यापक अर्थ में । जीवित और अजीवित का अन्तर जो कभी पूर्ण अज्ञेय जाता था अब अज्ञेय अन्तर बन गया है और

१ ज्ञान लिखक, 'बी थॉइंकिंग ऑफ गॉड ऐंड ऐकेडेमिक बाइ नाइर्न ग्लोस (डैमिड्ड, १८८०) भूमिका, पृष्ठ २३ । १८७९ में हार्वर्ड के छात्र 'ईश्वर सम्बन्धी एक पक्षीय वाता' का वर्णन करते हुए उन्होंने कहा, 'हमारे ने अपने अन्तरगत है कुछ विचार मेरे सामने स्वागत दिये—हम दोनों स्थानीय प्राणी, ऐसे विचारों की समझने की चेष्टा करते हुए, जो मानव मन के लिए बहुत बड़े हैं । —जॉन स्पेन्सर क्लार्क, 'साइकलोगिकल सेटर्स ऑफ मान लिखक (बोल्डन और स्पेन्सर १९१५) पृष्ठ ४३० ।

धार्मिक गठन में व्यक्त जीवन सांख्यिक जीवन का केवल एक विविध रूप माना जाता है।

“पदार्थ को मृत या बढ़ मानने की धारणा वस्तुतः एक ऐसी विचार-व्यवस्था की है जिससे प्राथमिक ज्ञान धारण निकल गया है। धर्मशास्त्रियों का अध्ययन कुछ सिखाता है तो यही कि प्रकृति में कहीं भी बढ़ता या स्थिरता नहीं है। सब कुछ ऊर्ध्व से कमिष्ठ है।

“सृष्टि की हर प्रकृति में जो प्रसीम और प्रगल्भ शक्ति व्यक्त होती है, वह धीरे-धीरे नहीं जीवित ईश्वर है। हस्त-बटना का प्रगल्भ जोर कुछ नहीं वह प्रगल्भ शक्ति है, जो धीमे-धीमे निर्माण करती है। धारण उसे छोड़ कर नहीं पा सकते। धारण उसमें अपनी धारणा रखें और धारण के विषय नरक के द्वार हमारे नहीं होंगे क्योंकि प्रगल्भ के विषय न ज्ञान है, न समझ, न निर्माण।”

विष्णु के श्रोतार्थों का यह शोधना सम्भव था कि वे अपने पूर्वजों के विश्वास पर बाध लीट गये थे। कारण कि यद्यपि उनके श्रद्धाधीन धर्म का ध्यानपूर्वक अध्ययन तो किया किन्तु उनमें धार्मिक शक्ति और शत्रु संघर्ष का विषय, जिसका ऐतिहासिक महत्व निरन्तर बढ़ रहा है, यद्यपि उनकी अपनी पीढ़ी के समय उनसे बाते विभिन्न प्रकार की धारणाधरता में पड़ी रहीं। ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने शैलिय के प्रभाव में अपने विवेकिक धारणाधरता टाहकिल (नैरन्तर्यवादी श्रेष्ठपूर्ण संयोगवादी) का निष्कर्ष करना धारण किया।

“ये कौन्सिल के पक्ष में—यानी कैम्ब्रिज में—उस समय वेदा हुआ धीरे-धीरे पता था, जब एमर्सन हैंज धीरे-धीरे उनके विषय उन विचारों का प्रचार कर रहे थे जो उन्होंने शैलिय से प्राप्त किया थे और शैलिय ने प्लेटिनस, बोएम् और पूर्व (एशिया) के बाह्यवात खस्यबाव से पीड़ित ईश्वर जाने किन्-किन् लोगों से प्राप्त किया थे। किन्तु कैम्ब्रिज के बातावरण में कौन्सिल के परस्परवादी के कीटाणुओं का नाश करने वाले बहुतेरे तत्व मौजूद थे और सुने इसका ज्ञान नहीं है कि उन कीटाणुओं में से कितनी में बेरे धरम प्रवेश किया हो। फिर भी यह सम्भव है कि कुछ सम्भवित कीटाणु रोग का कोई इन्फेक्शन का धारण

“ये कौन्सिल के पक्ष में—यानी कैम्ब्रिज में—उस समय वेदा हुआ धीरे-धीरे पता था, जब एमर्सन हैंज धीरे-धीरे उनके विषय उन विचारों का प्रचार कर रहे थे जो उन्होंने शैलिय से प्राप्त किया थे और शैलिय ने प्लेटिनस, बोएम् और पूर्व (एशिया) के बाह्यवात खस्यबाव से पीड़ित ईश्वर जाने किन्-किन् लोगों से प्राप्त किया थे। किन्तु कैम्ब्रिज के बातावरण में कौन्सिल के परस्परवादी के कीटाणुओं का नाश करने वाले बहुतेरे तत्व मौजूद थे और सुने इसका ज्ञान नहीं है कि उन कीटाणुओं में से कितनी में बेरे धरम प्रवेश किया हो। फिर भी यह सम्भव है कि कुछ सम्भवित कीटाणु रोग का कोई इन्फेक्शन का धारण

ही मेरी धारणा में प्रविष्ट हो गया और वह सब समी परिपाक के बाद गणितमय धारणाओं और भौतिक खोज-कार्य में प्रविष्टण द्वारा संशोधित होकर उभर आ गया है।^१

निरपेक्ष भावना से पीयर्ष ने एक विकासवादी विचार प्रणाली किया जो 'परिपक्व' या 'स्पष्टीकरण' की सामान्य धारणा से विस्तृत निष्पत्ति थी। सृष्टि को पहले मान सम्बन्धिता को धीरे-धीरे 'मन की धारणा' प्रकृत करके व्यवस्थित और बोधमय बनती आ रही है। यह प्रक्रिया तीन सिद्धांतों द्वारा निर्दिष्ट होती है—(१) स्वतःस्फूर्त स्वतन्त्रता परिवर्तनीयता संयोग—विश्व में 'सोस करने की संयोग का सहारा लेने की एक प्रकृति है और प्रकृति का कोई भी कार्य पूर्णतः परिशुद्ध नहीं होता। पीयर्ष का विचार था कि संयोग या स्वतःस्फूर्त का यह तत्त्व बीज-द्रव्य के गठन और व्यवहार में विशेष स्पष्ट और महत्वपूर्ण होता है। इस बीजित पदार्थ, 'मनुष्य के अन्वेषण धारा' में धीरे-धीरे आरंभ होने की योग्यता प्रमुख है, किन्तु ऐसा मानने का कार्य कारण नहीं कि जिस बीजित अणु (टिपू) की आरंभ होने सक्ते हैं। (२) दृक्स्वता नियम, निरन्तरता द्वारा सिद्धांत है। धारित स्वतःस्फूर्त के स्थान पर नियमितता आ जाती है। व्यक्ति पारस्परिक समाज या संघर्ष में एक दूसरे को अपने-अपने स्थान पर रखते हुए, एक साथ चलते हैं। बड़-बराबू का नियम पाठन एक पूर्णतः मानविक व्यवस्था का प्रमाण नहीं है। इसके निपटीत बड़-बस्तु बड़ी तक व्यवस्थित है, बड़ी तक मानसिक गुण प्रदर्शित करती है। (३) सामान्यता, धारित धारणीकरण प्रकार-विकास में यह तत्त्व विद्या प्रदान करने वाला है। नियमितता बड़ी या 'कैमती' है। पीयर्ष ने प्रकृति में व्यवस्थित गति के कैमता या सामान्यता को मन में धारितियों का धारणाओं की अनिवार्यता के साथ जोड़ा। यह प्राकृतिक धारणों को बस्तुओं को बनों का जातिओं में व्यवस्थित करता है, विकास का मूल सिद्धांत है—बहु उद्देश्य धारणा का 'विकासवादी प्रेम' है और ज्योती प्रेम की भाँति ज्ञान का श्रोत है, क्योंकि इसका लक्ष्य सामान्यता है।

विकास धीरे-धीरे विचार एक निश्चित लक्ष्य की प्राप्ति के।
कोई बर्तन बर्तों से धारित धारणाओं और धारणों में ही सक्ते जो जियो उद्देश्य द्वारा निर्दिष्ट होते हैं। कोई भी उद्देश्य एक सक्षम धारणा होता है।
यह धारणा ही है। धारण ही है। धारण ही है। धारण ही है। धारण ही है।

^१ आर्सेल हार्टमन और पॉल बील द्वारा वर्गीकृत 'कलेक्टिव वैपल धारण' नामक सिद्धांत पीयर्ष (कमिटर १९११-१२) काउट ३, पृष्ठ ८०।

पठना होती है, जिसकी भावना की जाती है। कम से कम उस समय तक जब तक इच्छा-शक्ति का तब या हमेशा किसी विशिष्ट प्रकार पर किसी विशिष्ट वस्तु के लिए सक्रिय होता है इतना प्रमाणी नहीं हो पाता कि भावना के सामान्य चरित्र को दबा दे। इस प्रकार भावनाएँ नहीं बने और अत्यधिक व्यापक बर्णों को जन्म देती हैं। किन्तु भावनाएँ, उनकी पूर्ति के प्रयास में धार्मिक विशिष्ट हो जाती हैं।^१

पीयर्स ने डॉबिन के नैसर्गिक बरस के सिद्धान्त की व्याख्या 'किस भावनात्मक परिवर्तनों' के रूप में की और विकासवादी प्रेम के अपने सिद्धान्त के साथ इसका मेल बिठाने का विशेष प्रयास नहीं किया।

धर्मरीची वैज्ञानिक-दार्शनिकों के बीच ऐसी सारी प्रख्याप्य और विमरवादी परिवर्तनाओं का कम से कम एक कट्टर विरोधी था—नार्बम्पटन, मर्सेड्युवेल्स के बॉन्सी राइट गलितन नाटिकस सम्मनक (नाटिक पंचाय) के महक प्रमेरिकन ऐकेडेमी ऑफ़ आर्ट्स ऐण्ड सायन्सेज के प्रमिसेशन उचिव कुछ समय तक हार्वर्ड में प्राध्यापक प्रसिद्ध 'मेटाडिजिबल क्लब' के उचरत्व, मिस और डॉबिन दोनों के निप्यवान् विप्य। राइट और पीयर्स में प्राकृतिक विज्ञान की दार्शनिक व्याख्या के सम्बन्ध में कई बार झम्बी बहसों हुईं। पीयर्स जन्मबाद उद्देश्यवाद और अभ्यवस्था से व्यवस्था के विकास के रूप में विकास के अपने सामान्य सिद्धान्त का समर्थन करते। राइट उन्हें समझने की चेष्टा करते कि सृष्टि के इतिहास में कोई दिवा नहीं है, बल्कि केवल 'ब्रह्माण्डीय मौसम' होता है और यह कि डॉबिनवाद की व्याख्या विकास को एक सामान्य पद्धति के रूप में नहीं बल्कि दार्शनिक प्रतिबोधिता की समस्वामी में उपबोधितावाद के एक विशिष्ट प्रयोग के रूप में करना चाहिये। राइट ने प्राबोधनात्मक रीति से और हठपूर्वक प्राकृतिक विज्ञान के एक अनुभववादी रूप और नैतिकता तथा उद्देश्यवाद के एक उपबोधितावादी सिद्धान्त का समर्थन किया। सृष्टि के साथ साथ मानव जीवन सम्बन्धी उनकी सामान्य चारणा उनके एक प्रारम्भिक लेख में बड़े सुन्दर और संक्षिप्त रूप में व्यक्त हुई है।

'मनुष्य हर जगह अपने को प्रकृति में प्रतिबिम्बित पाता है। मनवीवी अस्विर, हमेशा आराम खोजता हुआ हमेशा नहीं बुराईयों से प्रेरित जिनसे से सबसे बड़ी बड़ स्वयं उत्पन्न करता है—एक पवित्र प्रकृति के अक्षिप्त जीवन की रखा और उसका पोषण करता हुआ या मृत्यु और अस्त करता हुआ—स्वयं नहीं जन्मताओं को जन्म देने में असमर्थ किन्तु जो बच रही है उन्हें समुक्ति क

समय पोषित करता और संकट के समय तीव्रतर बनाता हुआ—बड़े स्वयं अपने जीवन के कार्यक्रमाप को प्राकृतिक तत्त्वों के संघर्ष में देखता है। उसकी चिन्तियाँ और कार्यक्रमाप उसकी धार्मिक-रामिक धमताओं से सम्बन्धित होते हैं जैसे धार्मिक-पठियाँ संघटक जीवन से सम्बन्धित होती हैं। उसकी उत्पत्तर प्रकृति का पुनर्जीवन एक पुष्ट, आत्मिक, असम्बद्ध जीवन के समान होता है। हुआ नहीं चाहती है, बहती है और पुन उसकी धाराएँ सुनते ही लेकिन यह बता नहीं सकते कि वह कहाँ से आती है और कहाँ जाती है।^१

एक स्वतन्त्र पर जिसका सत्य निस्सन्देह पीयर्स के विकास सिद्धान्त का विरोध था यद्यपि उसमें बिना ऐनेक्सापोरस का है, राष्ट्र ने धार्मिक-धर्मवस्था के सिद्धान्त की धारणाओं को और वास्तविक धर्मवस्था में अपना विश्वास प्रकट किया।

ऐसा सामान्यतः कहा जाता है कि ऐनेक्सापोरस ने प्रकृति के वर्ग में 'माउस' (युनानी शब्द) या एक स्वतन्त्र कर्ता के रूप में बुद्धि का प्रवेश किया। इस बात की जानकारी उसकी नहीं है कि उसके साथ ही और इसके प्रतिपक्ष के रूप में उन्होंने एक और भी विविध विचार धार्मिक-धर्मवस्था का विचार रखा। ऐनेक्सापोरस की धर्मवस्था विरोधी बुद्धि भीतिकियों और समग्र सृष्टि में ईश्वर को देखने वाली थी। वह धर्मवस्था है जो उन्होंने जिस पर प्राचीन धनुवादियों ने विचार किया वह धर्मवस्था है जो उन्होंने हमेशा अपने चारों ओर धर्मिताएँ में देखी। वह धर्मवस्था जो किसी भी समय, समग्र सृष्टि की धर्मिताएँ में देखी। उनका विचार था कि इन धर्म-प्रक्रियाओं को राष्ट्र धर्म-प्रक्रियाओं में विश्वास करते थे लेकिन किसी सामान्य विकासवादी प्रकृति में नहीं। उनका विचार था कि इन धर्म-प्रक्रियाओं को धार्मिक सिद्धान्तों के आधार पर समझा जा सकता है। विमान के लिए उन्होंने और-मध्यत की गतिधर्मों को सामान्य धर्मवस्था के अनुसार समझाने की कोशिश की। विकास सिद्धान्त के विरुद्ध और विरोध स्वेवर के सिद्धान्त के विरुद्ध उन्होंने स्पष्ट रूप से लिखा—

“हमें बड़ा डर है कि विकास का नियम उन धर्मताओं में दिखाई नहीं पड़ेगा जिसका प्रत्यक्ष या दूरस्थ सम्बन्ध व्यक्ति संघटनों के जीवन से न हो या

१ डॉ. राइट 'बी सिण्ड्स ऐण्ड बी वेर', 'बी धर्मताएँ' मन्थली
 सन् १ (१८५८) पृष्ठ २०६।
 २ डॉ. राइट, 'विकासवादी सिद्धांत' (न्यूयॉर्क १८७७), पृष्ठ १८२।

संकेत-चिह्नों के चैतन प्रयोग और अन्ततः धारम-चैतना का उदय हुआ होगा। इसलिये कि यद्यपि चैतना स्वभावतः बहुसंख्य होती है, किन्तु यह 'अपने धाम में इतनी स्पष्ट होती है कि अन्ततः से ध्यान आकर्षित करे' और इस तरह एक विशिष्ट प्रकार का कार्य अर्थात् विमर्श उत्पन्न करे।

'इस प्रकार विमर्श अविच्छिन्न उत्पत्तीमांसक चैतना मानते प्रतीत होते हैं। उसके विपरीत अनुप्य में एक मूलतः नयी मन-शक्ति नहीं होती जो उठती ही धारम और तात्त्विक हो जितनी स्मृति या अमूर्त ध्यान-शक्ति या आभासीकरण में संकेत-चिह्नों और प्रतिनिधि चिह्नों का कार्य। बल्कि यह अपनी वस्तुओं की प्रकृति द्वारा धर्म-मन-शक्तियों से अपने विरोधों में निर्धारित होती। व्यक्ति-मन में उसकी संरचना उन्हीं मन-शक्तियों से होगी—अर्थात् स्मृति, ध्यान और अमूर्तन—जा इन्द्रियों के प्राथमिक उपयोग में प्रयुक्त होती है। इन्द्रियाँ स्मृति को जो कुछ प्रदान करती हैं वह उन्हीं पर कार्य करना किन्तु उनके द्वारा प्रस्तुत समुद्भिन्नकरण या अनुक्रम को किन्हीं व्यवस्थायों से स्वतन्त्र होकर कार्य करेगा। उसी तरह जैसे विभिन्न इन्द्रियाँ स्वयं एक-दूसरे से स्वतन्त्र कार्य करती हैं।'^१

इस निबन्ध में सर्वाधिक महत्व की बात यह है कि राष्ट्र में चैतना और धारम चैतना के अन्तर को समझ है और धारम चैतना की व्याख्या करने का गम्भीर प्रयास किया है, जब कि उनके समकालीन अविच्छिन्न धर्म चैतना के साथ ही व्यस्त थे।

डाबिन से प्रोत्साहन पाकर राष्ट्र में मन के एक नये प्रकार के विज्ञान की प्रवर्धना की एक नया उद्देश्यवाद जो चैतना धारम आचार और नैतिकता का सुस्थापन (मानव) जाति की अतिजीविता के सम्बन्ध में या अविच्छिन्न धर्म के अविच्छिन्न मुख के लिए उनकी उपयोगिता के आधार पर करे। यह विज्ञान उपयोगितावाद और डाबिनवाद को संसिद्धि होता।

पश्चिमी अफरमैना समाज में विकास-सिद्धान्त आधार क साथ मुना जाने तथा इसमें आसिद्ध जाकोष्टे के लुब्धतात्मक विकास के रचना का काफी प्रयास था। वे न्यूयार्क नगर के चिकित्सक और सर्जनों के कलेज के स्नातक थे अर्थात् धारम और वे के अन्ततः हार्बर्ट में अनुसन्धानकर्ता आन रहे और तब उन्होंने भूविज्ञान में ऐतिहासिक व्याख्या और व्यवहार दोनों ही क्षेत्रों में महत्वपूर्ण योग दिया। वे उत्तर अष्ट्रिया और पश्चिम के दूर-दूर तक बिखरे हुए क्षेत्रों में रहे, पढ़ाया और खोज की किन्तु अन्ततः सर्वाधिक प्रभाव

१ डॉबरी राष्ट्र, 'दिलीतोरिकल विज्ञान' (न्यूयार्क १९००), पृष्ठ-२१७।

कैसिक्रोनिवा विश्वविद्यालय में पढ़ा, जहाँ उन्होंने १८७४ से लेकर १९०१ में अपनी मृत्यु तक पढ़ाया। यू-विज्ञान में अपनी बहुउत्सुक खोजों के फलस्वरूप वे अपनी मुख्य वैज्ञानिक रचनाएँ के लक्ष्मणरस के अपने सिद्धान्त की माफ़ी से, जिसे उन्होंने १८५६ में 'बी कोरिसेशन ऑफ़ क्रिडिकल, केमिकल ऐण्ड बाइलॉजिकल प्रोसेस' (भौतिक रासायनिक और जीवसक्ति का सहसम्बन्ध), शीर्षक के अन्तर्गत प्रकाशित किया। दर्शन में वे विकास के साधारण सिद्धान्त के उत्साही समर्थक थे। अपने प्रारम्भिक काल में उन्होंने बाबिन के नये भ्रूराशि द्वारा विकास (इवास्तुगन बाइ डेराइवेशन) के सिद्धान्त के विरुद्ध प्रगाथिब के प्रतिबुद्धि (डिक्लेरमेण्ट) सिद्धान्त का समर्थन किया किन्तु नैरन्तर्य और लक्ष्मणरस सम्बन्धी अपने अध्ययन के प्रभाव से वे नये विकासवाद के उत्साही प्रचारक बन गये जिसकी व्याख्या प्रकृति में एक निहित इच्छाशक्ति द्वारा स्वयं की निरन्तर प्रक्रिया के रूप में की गयी। उन्होंने कहा कि विकासवाद "सबसे महान् ध्यान की महान् सूचना है, जो हमें लोगों को प्राप्त होगा। मेरा बुरा हृदय भय से इस सम्बन्ध का प्रचार न करे। इसे सामरिक धर्म में प्रदर्शित किया जा सकता है कि विज्ञान में जो सारे प्रयोगिक और भौतिकवादी निहितार्थ प्रतीय होते हैं, वे विज्ञान की इस अन्तिम समतान, या यूँ कहें कि विज्ञान और दर्शन के परिच्छेद की इस पुत्री द्वारा उलट दिखे गये हैं।"

वे विकासवाद की न केवल यू-विज्ञान और जीव-विज्ञान के दृष्टियों से निकलने वाला समस्त धारणा मानते थे बल्कि कास में कारणता के नियम के रूप में, विज्ञान का एक स्वयंसिद्ध सिद्धान्त मानते थे जहाँ प्रकार, जैसे पुष्पाकारण विद् में कारणता का नियम है।

"विकास 'पुण्य' निश्चित है। विकास पूर्व कालों से नयी नयी भ्रूराशि के नियम के रूप में, विकास, नैरन्तर्य के नियम के रूप में 'बनने' के एक सामिक नियम के रूप में। इस धर्म में यह न केवल निश्चित है, बल्कि स्वयंसिद्ध है। 'काल में प्रथम बटनाओं का सम्बन्ध (अपराधता) वही धर्म निश्चित है अनिश्चित 'रिक्त' में एक सापेक्ष अस्थिर वस्तुओं के सम्बन्ध (पुष्पाकारण) का। पहला 'द्व' धारणात्मक धर्म है, दूसरा का धामतीर पर धारणात्मक धर्म के अन्तर्गत रखा जाता है।"

१ ब्रिजियर जालम धारण द्वारा अनादि 'बी धारणात्मक धर्मों के अन्तर्गत लाकांटे' (न्यूबार्क १९१३), पृष्ठ ३३६।

२ अन्तर्गत लाकांटे, 'इवास्तुगन इट्म मेबर इट्म एबिमेन्स, ऐण्ड इट्म रिसेग्रस टु रैलिजस बोर्ड' दूसरा, संशोधित संस्करण (न्यूबार्क १८९४), पृष्ठ ६५६६।

मनुष्योत्पत्ति के रूप में प्रकट हुआ, जो बीच की चेतन-प्रयास के द्वारा अपनी प्रतिबीजिता के लिए उपयोगी धारों विकसित करने के योग्य बनाता है।

कोय ने इस सिद्धान्त का विकास न केवल एक प्राकृतिक धर्मशास्त्र के रूप में किया, बल्कि नैतिकता के इतिहास या 'विकास' की व्याख्या के एक विषय के रूप में भी किया।

'संपन्न नैतिक पुरुषों की अधिक मानवी कार्य की प्रेरणाओं के रूप में सामान्यतः उन पुरुषों से अधिक नहीं हो सकती जिनसे मनुष्य को सार्वभौमिक परिवर्द्धन प्राप्त होता है। ऐसे मनुष्यों के बीच, जिनमें सहानुभूति और उदारता के गुण, भास्वरक्षा के गुण पर हावी हो जाते हैं अधिकार्य ही समाप्त हो जायेंगे। इन दो प्रकार की शक्तियों के बीच समानता से अधिक उच्च-स्तर पर मनुष्य जाति विकास के द्वारा नहीं पहुँच सकती (व्यक्तियों में कमी-कमी चाहे जो भी प्रकट हो)। इसके बाद मनुष्य जाति में मस्तिष्क की सामाजिक शक्तियों का संवर्धन हमेशा दबा दिया जायेगा। फलस्वरूप अपने-आप बिना सहायता के विकास के उच्चतम फल के रूप में हम केवल इतनी ही पाठा कर सकते हैं कि सामाजिक शक्तियों और ऐसी शक्तियों में जिनमें स्वार्थ मात्र अधिक है, एक संतुलन प्राप्त करें। इस स्थिति में, विरोधी प्रकार की प्रेरणाओं के बीच निर्णय स्थापित हो जाता है और साधारणतः यह हमेशा सम्बन्धात्मक रहेगा कि फलस्वरूप होने वाला कार्य स्वाधुर्ण और संचित होता या इसके विपरीत। अतः ऐसा प्रतीत होता है कि मानसिक विकास की प्रक्रिया से 'आत्म-निर्मित निःस्वार्थ म्याम' को कोई संपन्न मनःशक्ति प्राप्त नहीं की जा सकती। बल्कि परिणाम म्याम और अन्धकार के बीच निरन्तर चलने वाला एक संघर्ष होता है।'^१

यहाँ कुछ मोटी-मोटी रेखाओं में बुद्धि के उन प्राकृतिक सिद्धान्त का एक रूप प्रस्तुत है, जिसका माने चलकर मानवी शक्ति में बड़ा महत्वपूर्ण स्थान रहा। मनः सार्वभौमिक समानांतरवाद में प्रचलित विश्वास के विरुद्ध चेतना की मनुष्यी शक्तियों के इस सिद्धान्त को सिद्ध करने के लिए कोय पर बड़ा और ठोस दबाव, और उनके उत्तर से यह स्पष्ट था कि वे नैतिक दर्शन और मनोविज्ञान दोनों के लिए अपने विचारों के मूल्य को अच्छी तरह समझेंगे। निश्चित रूप से ही धार्मिक के उनमें सर्वमनोबाध और स्वतन्त्रता में विश्वास का एक आधार है। किन्तु उन्हें सबसे अधिक चिन्ता इसकी थी कि उन विचारों को चेतना की एक कार्यात्मक व्याख्या के रूप में प्रस्तुत करें।

१ एडवर्ड डिकर कोय 'दी थोरिजिन ऑफ दी क्रिस्ट' (गुणार्थ, १८८९) पृष्ठ २१७-२१८।

२. एडवर्ड डिकर कोय की सात हुई एक चर्चा में।

भानुवंशिक सामाजिक दर्शन

‘ इस बात को जितनी बल्की समझ लिया जाए उतना अच्छा कि विज्ञान एक है और हम भाषा को बार्बे या दर्शन धर्मशास्त्र इतिहास का भौतिकी को हमारे सामने बड़ी एक समस्या रखती है, जिनकी परिणति हमें स्वयं अपने ज्ञान में होती है। बोसी का ज्ञान कबल मनुष्य की इन्द्रियों से ही सम्बन्धित है विचार का उसके विभाग से धर्म का उसकी भाकांशाओं की धर्मव्यक्ति के रूप में इतिहास का उसके कार्यों के विवरण के रूप में और भौतिक विज्ञानों का उन नियमों के रूप में जिनके अन्तर्गत वह रहता है। धार्मिकों और धर्मशास्त्रियों को धमी यह सीखना है कि कोई भौतिक तत्त्व उतना ही पवित्र होता है, जितना कोई नैतिक सिद्धान्त। हमारी अपनी प्रकृति हमसे इस बोहरी दिष्टा की माँग करती है। ’

इन शब्दों के साथ प्रोफेसर अगामिज ने डॉबिन की रचना की एक्सप्लेन भांड की एमोशंस इन मैन देख ऐनिमस (मनुष्य और पशुओं में भावनाओं की धर्मव्यक्ति) का स्वानत किया। उन्होंने प्राये कहा ‘मैं केवल इतिहास हा सकता हूँ कि बार्बे ने यह मोड़ से लिया है, यद्यपि विषय के प्रतिपादन से मैं बहुत अधिक प्रसहमत हूँ। एक विद्वानवादी पीढ़ी के लिए वह बूढ़ बीनशाकी की बौद्धिक बसीपत की और उस पीढ़ी के समझ इसने धार्मिक पुनर्निर्माण के लक्ष्य प्रस्तुत किये। कारण कि अगर विज्ञान एक है तो प्राकृतिक ज्ञान अवरयमन भात्म ज्ञान की धोर से जावेगा। इस कार्य के लिये नये बीन-विज्ञान में विस्लेपड के चोष्ट साधन प्रस्तुत किये। बातावरण के प्रति अनुकूलन ‘स्वत स्पूट परिवर्तन’ अस्तित्व क लिए संपर्क उत्तरबीनन मूख’ ये एक साथ ही भौतिक और उद्देशवादी चारणार्थ संस्कृति के सभी सोपानों पर और सभी संस्थाओं की आलोचनाओं में धरलता से प्रयुक्त हा सकती थीं। इस प्रकार भानुवंशिक पद्धति में भौतिकी और सामाजिक वैज्ञानिकों का एक ऐसा कार्यक्रम प्रदान किया जिसमें विद्वानवादी-धर्म का केन्द्र मानवीय उद्दयना और ईश्वरीय योजनाओं की समस्याओं से हटकर वैज्ञिक जीवन और समाजकीन स्याज की समस्याओं पर धा गया।

१ सुई अगामिज, ‘इथोसमुअन ऐण्ड बी परमानेन्स ऑफ टाइप’, बी अटलाण्टिक मन्पनी’ अण्ड लैरीस (१८७४), पृष्ठ ६५।

सामाजिक वातावरण की माँगों के प्रति वैदिक अनुकूलन के उदाहरणों के रूप में धीरे परिवर्तनशील स्थितियों के सापेक्ष ठरकाना भावा रिवाज और नियम की धानुबंधित व्याख्या या सामाजिक मनोविज्ञान का नया विज्ञान ठेकी से विरहित हुआ। धानुबंधित सामाजिक मनोविज्ञान के प्रयास को विशेष महत्व इस तथ्य ने प्रदान किया कि विकासवादी प्रवृत्तियों की पूर्ण पीढ़ी सामाजिक विकास को गम्भीरता से लेने में असफल रही थी। ऐसा समझना बाता वा कि एक ही जाति के धन्दर भी सभी पशु मुसतः स्वयं अपने अस्तित्व के लिए अलग अलग संघर्ष करते-रहते हैं। हर जोष हर अग्य जीवन के 'बाहरी' 'भौतिक' वातावरण का रंग वा। उन लोगों ने भी संघर्ष को व्यक्तिगत रूप में ही देखा जिनकी अति मुख्यतः धानुगृहीत जातियों के प्रतिजीवन के सिद्धांत में थी। यह बात स्पेन्सर के धानुवादियों के लिए विशेषतः मजबूत थी क्योंकि धाठनें हराक के धारण में प्रकाशित स्पेन्सर के समाजशास्त्र में 'सोम्यतम के प्रतिजीवन के अन्तर्ग में धार्मिक और राजनीतिक व्यक्तिवाद का सिद्धांत निरूपित किया। इन प्रकार जिसे डीगोहॉट ने अधिकांशतः रूप में 'सामाजिक पौतिवी' कहा वा उसे धुर्मस्यवाय 'सामाजिक डार्विनवाद' कहा जाने लगा और हनमने के अधिकांशतः प्रयासों क बाबूड डार्विन के जीव-विज्ञान की धामतीर पर धर्षना की गयी कि यह स्पेन्सर के समाजशास्त्र को धनिकार्य बनाता है। धमरीधर में रिवाति इम्पिस्टान से भी अधिकांशतः धानुगृहीत की क्याकि स्पेन्सर क सर्वप्रसिद्ध धमरीधी सिप्य डॉन डिस्क ने धाम्यतम के प्रतिजीवन के भौतिक पक्ष के अधिकांशतः धरों का परिचाय करके विकासवादी सिद्धांत का स्वयं अपना सामाजिक पराधवादी धीरे धार्मिक रंग प्रदान किया वा। धतः स्पेन्सर के समाजशास्त्र वा धर्षन करनी वा धार एक अग्य यांकी ने उठया। धी धे धैत धानैज में राजनीति धीरे सामाजिक विज्ञान क प्रोफेसर बिलियम धाहम धमनर। १८७६ में धामाम्य मन्नी के समय से इस प्रकार के धार्मिक भाषण धर रहे ध—

धमर इमें सोम्यतम वा प्रतिजीवन पधम नहीं है तो हमारे सामने एक ही बिबल है धीरे यह है धयोम्यतम का प्रतिजीवन। पहला धम्यता का नियम धूतध धम्यता-विरोध वा। हमारे सामने धी धेलो धी धाले है वा इन धरीत धी धांति धेलों के बीच धूतते रह सकते हैं किन्तु कोई तीसरी धोजना—जिसका धाव समाजवादी महामुस करते हैं—ऐसी धोजना जिसमें धयोम्यतम वा धोम्यत धी के धाव-धाय धम्यता धी प्रगति हो कभी किसी वा नहीं मिलेगी।

१ बिलियम धाहम धमनर, 'ड्येड', १० अी० डेलर धीरे धार० धध० द्वारा धम्यारित, (१५ डीसेम्बर, १९३४), लण्डन, पृष्ठ ५६।

निस्सन्देह समग्र न केवल स्पेन्सर के समाजशास्त्र को बरम् धात्म-निर्भरता मिताचार और बुरबर्धिता की परम्परागत यात्री नैतिकता को भी व्यक्त कर रहे थे। 'हर व्यक्ति यन्मीर, उद्यमी बुरदर्शी और बुद्धिमान हो और अपने बन्धों को भी ऐसा ही बनाये तो कुछ ही पीढ़ियों में गरीबी समाप्त हो जायेगी।' जब पुराना स्पोर्टी धर्मशास्त्र इस प्रकार सामाजिक डाबिनबाद की भेड़िये की छास पहन कर सामने आया तो धर्म प्रकृतिवादी गढ़ारियों के लिए यह धर्मविक्रम महत्वपूर्ण था कि वे रक्षा के लिए डाबिनबाद का धर्मिक सामाजिक रूप सामने रखें।

पशु-बुद्धि के नये मनोविज्ञान के विकास से समस्या और भी तीव्र हो गयी। उसने सारे मानसिक वर्णन को 'अन्यतरमक विचार' के सिद्धान्त में अन्तर्हित कर देना चाहा। चेतना की व्याख्या अब बाह्य प्रभावों को निश्चेष्ट ग्रहण करने की या अन्तःप्रज्ञात्मक मन्थार्य की मन-शक्ति के रूप में नहीं की जाती थी। इसकी व्याख्या 'अन्यतरमक' रूप में की गयी कि बहु वैज्ञानिक धारणाओं की पुष्टि के लिए उचित साक्ष्यों के अवन में बीच के अन्तर भावना की और टटोलने की व्यवस्था से सम्बन्ध है और इस कारण स्वभावतः भावनाओं के अर्धीन है। भावनाएँ स्वयं व्यवहार में या 'अवशेष रूप में' अन्त्यनुकूलन का माध्यम और प्रतिबोधन का साधन हैं। जब १८८० में जेम्स का 'मनोविज्ञान' (हाइकोलॉजी) प्रकाशित हुआ तो अल्पकालीन व्यवहार के रूप में मन की यह अवधारणा उत्कृष्ट लोकप्रिय हो गयी और जेम्स के शब्दों में इसने मनोविज्ञान को 'एक प्राकृतिक विज्ञान' बनाने की महत्वाकांक्षा प्रदान की। मन की प्रकृति सम्बन्धी यह अवधारणा व्यक्तिवादी समाजशास्त्र के लिए बड़ी अनुकूल थी क्योंकि इस पुरानी मान्यता के स्थाग पर कि मन का लक्ष्य तर्कबुद्धि है और त-बुद्धि का अन्तः धर्म यह धारणा स्थापित हुआ कि प्राकृतिक अन्तः की वैज्ञानिक प्रक्रिया में उपयोगी परिवर्तनों के रूप में तर्कबुद्धि की योग्यताओं और वैज्ञानिक विधियों का ही अर्थव्यय सिद्ध किया जाये। जेम्स ने स्पेन्सर के इस सारे सिद्धान्त का ही अन्तः करने के लिये कि मन 'बाह्य' शक्तियों द्वारा प्रेरित है और वह अनुभव की व्यवस्था को ही पुनः निर्मित करता है, डाबिनबाद का उपयोग प्रभावशाली रीति से किया। जेम्स के अनुसार मनुष्य का मन 'स्वतः स्फूर्त' परिवर्तनों के एक अनुक्रम का पत्र है, जिसमें से किसी को भी प्राकृतिक नियम के अन्तर्भ में नहीं सम्बन्ध वा सकता। हम नहीं जानते कि परिवर्तन कैसे आते हैं किन्तु एक बार उत्पन्न हो जाने के बाद बातावरण अन्तःक मूल्यांकन करता है और जो उपयोगी होते हैं

वे बने रहते हैं। जेम्स ने विश्व की व्याख्या करने वाली उपयोगी व्यवस्थाओं का प्राविधिकार करने के मनुष्य के विभिन्न प्रयत्नों को भी मनुष्य के मानसिक 'परीक्षण टाउ मुन-मुबार' और 'बाह्य व्यवस्था' के बीच संबंध के रूप में प्रस्तुत किया। इस संबंध में विचार को वैज्ञानिक पद्धतियों संगत' सिद्ध हुई और इस कारण बच रही।

“हमारे विचार की वस्तुओं में उन सम्बन्धों की, जिन्हें 'वैज्ञानिक' कहा जाता है, विशेषता यह है कि यद्यपि वे नैतिक और सौन्दर्यमय सम्बन्धों की भाँति ही, बाह्य व्यवस्था का प्राथमिक 'प्रतिक्रम' नहीं है, किन्तु उनका उस व्यवस्था से टकराव नहीं है। प्राथमिक शक्तियों की क्रिया से एक बार उत्पन्न हो जाने के बाद ऐसा पाया जाता है कि उनकी—रूप से रूप उनमें से कुछ की प्रकृति के ही को इतने काशी समय तक जीवित रहे हैं कि प्रामाणिकता की वस्तु बनें—उन रिक्त-आव सम्बन्धों से 'संघटित' है जो हमारे द्वारा सूचित प्रमाणों में—प्रकट होते हैं।

“दूसरे स्तरों में, यद्यपि प्रकृति की सामग्री हमारे प्रवालों के कल्पस्वरूप नैतिक रूप धीरे-धीरे और कठिनाई से ही ग्रहण करती है और सौन्दर्यमय रूप उसके प्रवेसा कुल करतता से ग्रहण करती है, किन्तु वैज्ञानिक रूप वह अपेक्षितता प्रासानी से और पूर्णता के साथ ग्रहण कर लेती है। वह यह है कि वह अन्तर्गत घावद कभी भी समाप्त नहीं होता। केवल हमारे कल्पित मात्र से ही मोक्ष-व्यवस्था समाप्त नहीं हो जाती और न उसके स्थान पर उचित प्रत्यय ही उत्पन्न टटल हो जाते हैं। बहुधा यह एक कठिन संबंध होता है और बहुतेरे वैज्ञानिक किसी पाँच के बाद, बाह्यमय मुक्त की भाँति बह सकते हैं— इस कार्य में रक्त बच जाता है। किन्तु एक के बाद एक हुई विषय हमें आश्चर्य करती है कि हमारे धनु रूप घन्य बरामब में होता।

“वैज्ञानिक' होने की प्राथमिक वर्तमान पीढ़ी को ऐसी दृष्टि है, हममें से हर एक को के रूप के साथ उसे इस तरह पी लेता है कि हमें किसी ऐसे प्राणी की वस्तुता कठिन लगती है जो इसका अनुभव न करता हो और इसे मुक्त रूप में एक विस्तृत विविष्ट और एकीकी बचि आनमा, जो यह वास्तव में है और भी कठिन लगता है। किन्तु वास्तव में, हमारे भाषि के सुसंयुक्त व्यक्तियों में की रूप ही ऐसे हैं जो इसमें सहजानी रहे हों। इनका प्राविधिकार तो केवल एक का ही पीढ़ी पहने हुआ था।”

यद्यपि वेम्स के अनुसार मानसिक विकास का निरूपण प्राकृतिक नियमों के सम्बन्ध में नहीं बल्कि मनुष्य के अत्यधिक अस्थिर विभाग के कार्यात्मक क्रिया कक्षा में धाकस्मिक बिम्बों, कल्पनाधाँ और स्वतःस्फूर्त परिवर्तनों की धाकस्मिक उत्पत्तियों के सम्बन्ध में करना चाहिये। यद्यपि इतिहास के कोई नियम नहीं है।

'मुसल ये सभी वस्तुएँ और अन्य सभी संस्थाएँ किसी व्यक्ति के विभाग में प्रतिभा की शक्ति की जिनका हमारे वातावरण में कोई बिन्दु नहीं था। भाति द्वारा स्वीकृत होने और उसका उत्तरदायी बन जाने के बाद ये जिन नयी प्रतिभाओं को आवृत्त करती है उन्हें नये आविष्कारों और खोजों की प्रेरणा देती है और इस तरह प्रगति होती चली जाती है। किन्तु प्रतिभाओं को विकास में, उनकी विधियुक्तताओं की बदलते वातावरण में किन्तनी बढ़ती हुई एकस्वताएँ दिखाई देती हैं? हम चुनौती देते हैं कि भी स्वतः या अन्य कोई व्यक्ति इसका उत्तर दे।

'सीमा-सा सत्य यह है कि विकासवाद का 'रचना' (परिवर्तन के विधियुक्त मामलों सम्बन्धी हमारी विधियुक्त जानकारी से असम्भव) एक सत्त्वनीमासिक सिद्धान्त है और अन्य कुछ नहीं।'

मानवी इतिहास और मानसिक शक्तियों सम्बन्धी यह रोमानी धारणा लेकर वेम्स ने आदिमकाली सामाजिक रचनाओं में व्यक्तिवाद का ध्येय कल्पना भी जोड़ दिया। स्वतः-विरोधी प्राकृतिक नियम विरोधी और निर्भ्रंशता-विरोधी होते हुए यह ध्येयवाद के व्यक्तिवाद का प्रतिपक्षी था। फिर भी इसने उन नीतियों के सामने एक और कठिनाई उपस्थित की जिनकी ध्येयता की प्रगति में विकासवादी धारणा थी।

धार्मिक सामाजिक मनोविज्ञान की विद्या में पहली महत्वपूर्ण बात जॉन फ्रिड के इस सिद्धान्त की थी कि विकास ने एक 'मानसिक' मोड़ ले लिया था। लेस्टर एड० बार्ड ने इस सिद्धान्त को अत्यधिक विस्तृत रूप दिया। १८८१ में उनकी रचना 'दी साइकिक कैस्टर्स ऑफ सिविलाइजेशन (सम्पन्न के मानसिक उत्थ) प्रकाशित हुई जिसमें, बार्ड कि उन्होंने कहा 'ऊपरी धर्मों को व्याख्या करना और नीचे व्याख्या बढ़ती बना कर' उन्होंने अपनी 'आधुनिक सोशियलसि' (गत्यात्मक समाजशास्त्र - १८८१) को संशुद्ध करने की चेष्टा की थी। व्याख्या

१ बिलियम वेम्स, 'दी जिन टु जिनियर, ऐण्ड अदर ऐजेज इन पॉपुलर फिलॉसॉफी' (न्यूयार्क, १८८०) पृष्ठ २४०।

२ वही, पृष्ठ २११।

महरी नींव खोपेनहॉर ने प्राप्त की गयी थी। ज्यादा ऊँचा उठारी डीका व्यावहारिक सामाजिक समस्याओं का हल करने में सामाजिक दृष्टियों के सिद्धांत का उपयोग करने का और इस प्रकार एक नये विज्ञान की नींव रखने का प्रयास था जिसे उन्होंने 'उन्नयनवाद' मानवी या सामाजिक स्थिति के सुधार या उन्नयन का विज्ञान कहा। खोपेनहॉर ने बार्ड का बुद्धि और संकल्प का सही सम्बन्ध समझने में सहायता मिली थी। जब उन्होंने सामाजिक कार्य की व्याख्या संकल्प या इच्छा की दृष्टि द्वारा प्रेरित एक विष्मात्पन्न कला के रूप में की। बुद्धि या दल्लुनियट मन भावना या वैयक्तिकता के पहले नहीं आता बल्कि संकल्पनावादी मनोविज्ञान का अनुसंधार पहले माना जाता था। यह इच्छा की व्यक्तिनिष्ठ दृष्टियों के पीछे आता है क्योंकि वैयक्तिकता या संकल्प ही पदार्थ और जीवन है। खोपेनहॉर के मनोविज्ञान से जो 'साधारणता' जैसा के समान ही था बार्ड को यह विचार मिला कि सामाजिक संकल्प या सामाजिक कार्यकलाप के प्रादुर्भाव से विकास ने एक नया मोड़ ले लिया था।

"निम्नतर पशुओं की चालि ही केवल उनसे अधिक तीव्रता के साथ इच्छाओं द्वारा प्रेरित होकर, उन उच्चतर और अधिक सामान्य दृष्टियों की उत्पत्ति करते हुए, जिन्हें सामुहिक रूप में कुछ कहा जाता है मनुष्य ने लपमप निम्नतर पशुओं की चालि ही परबैठन रूप में सांजिक निरन्तर धोर बैबैनी मने कार्यकलापों के द्वारा विभिन्न बहुपुणित और प्रबल प्रयास किये हैं जिनके फलस्वरूप उनके चारों ओर के वातावरण में व्यापक उद्य और विद्याम परिवर्तन हो गये हैं। निम्नतर प्राणियों में हुए परिवर्तनों की चालि ये परिवर्तन हमेशा उपयोगी ही नहीं रहे, किन्तु सब मिलाकर प्रगतिशील रहे हैं और सामुहिक रूप में, जिसे हम सम्पत्ता कहते हैं, उत्पत्ति निर्माण करते हैं। अपने प्राप में ये न प्रकृति का लपप हैं न मनुष्य का और जहाँ तक उनके फलस्वरूप साम हुआ है वहाँ इनका प्रबल लाभ समाज की हुआ है जो इनके प्रति उत्पत्ता ही निर्बैयक्तिक और बैतनारहित है, बिना पशु विद्याकलाप के सम्बन्ध में 'विद्याम' को मानना होगा।

'समाज की लपतमवत्ता सुखद' पशु जीवन की लपतमवत्ता की प्रतिपत्ती है। जिस मानसिक लप की चर्चा की गयी है वह प्रकृति के स्वान पर कला को ले आता है। लपप इस बैबिन प्रकृतिपत्तों को प्राकृतिक कहते हैं तो इन्हें सामाजिक प्रकृतिपत्तों का इतिम कहना होगा। बीच-विज्ञान का रूप निदान प्राकृतिक लपप है, लपतमवत्ता का इतिम लपप। लपतमवत्ता का प्रतिजीवन केवल लपप का लपतमवत्ता है और लपमें सुखन का बिनाप निहित है और लपप लपे कहुना लपिक उचित हीका। लपप प्रकृति में सुखन के बिनाप द्वारा प्रकृति

होती है, तो मनुष्य की प्रगति पुर्बत के संरक्षण द्वारा होती है और वर्धन ऐसा ही है। सारे सन्दर्भ उलट जाते हैं।^१

बार्ड ने देखा कि बुद्धि या ब्रैसा कि बिबाह के उद्देश्यों के लिए सब वर्धनों से ठो क्ला 'मन्त-प्रज्ञा' निमर्घ की मन-शक्ति नहीं है, बरन् सामाजिक बाधावरण में अत्यधिक 'ध्यावहारिक' होती है।

'मनुष्य सब चाहे किठनी भी यादिम सामाजिक स्थिति में धाया ठी इत्प्राणता का प्रयोग हुआ जो अपने माप में एक प्रकार की मन्त-प्रज्ञात्मक मन-शक्ति है और मबिध्व के लिए 'ध्यावस्था' करने की बाधत पैदा हुई। इसप्रकार तात्कालिक क्लृप्त हुआ कि उसकी ध्यावस्थाओं पर तात्कालिक मूख की सीमा नहीं रही। परिस्थानस्वरूप जीविका के साधनों की उद्यमि इच्छा सामाजिक होने के बजाय निरन्तर हो गयी और इस लक्ष्य की पूर्ति के प्रयास धर्ममय बन गये। मनोबेग और उद्यमि तुष्टि के साधन बानों ही स्वयं समाज के विकास की धर्तें थी और उही दृष्टि से देखें तो ये सम्यता के भी प्रमुख लक्ष्य रहे हैं। किन्तु यहाँ थूँकि मनुष्य को मनुष्य से निपटना पड़ता है, ब्रैसा ही एक वर्धन बनता रहा, यद्यपि एक उच्चतर बौद्धिक स्तर पर ब्रैसा पशु-जन्तु में बनता है वस्तुतः अपने अस्तित्व को बनाने रखने का वर्धन।

इस गङ्गान् वर्धन में पशु-शक्ति का स्वान बढता गया और मन का बढता गया। निम्न प्रकार की कतुराई और पशुबद् बुद्धिमत्ता बहुत प्रमुख होने पर भी बनका स्वान उसी मानसिक सिद्धान्त की धार्मिक सुख और परिष्कृत धर्मियक्तियों ने ले लिया। संस्थाओं की धर्मबुद्धि और सामूहिक जीवन के लिए ध्यावस्थाक धाधार-सिद्धिओं की स्थापना से इस विकास में बड़ी ठोकी आई। धर्मबद् पशु-मनसिवाँ धसहनीय थीं, और धर्मर ध्यावस्था नहीं तो प्रकृतिक धर्म के द्वारा समाज ने उनका परिष्कार कर रिया।^२

बार्ड ने इस प्रकार एक 'सामाजिक संकल्प' के कार्य को समझया और इससे वर्धुँ समाज-तन्त्र या सामूहिक सामाजिक कार्य के कौन्टे के धारण में विद्वांस करने का एक नया धाधार मिला। मन्त उनका मन्तारमक समाजशास्त्र न केवल समर और मिडिय के समाजशास्त्र का प्रत्युत्तर बना बल्कि उसने धर्मरीकी समाजशास्त्रियों की नयी पीढ़ी को स्पेन्सर हाथ प्ररसिद्ध विद्वांसवादी पुर्बपहों का परिष्कार करने की भी प्रेरणा की। इसने उपाय धर्मशास्त्रियों हाथ

१ सेन्सर एक बार्ड, 'री तादृशिक ऐन्टर्स ऑड सिविलाइजेसन' (बोस्टन, १८८३), पृष्ठ १२६ १३०, १३५।

२ वही, पृष्ठ १५९ १५७।

विकासवादी विचारों का एक विध्वंसक सामाजिक संदेश में परिवर्तित करने के प्रयास का भी समर्थन किया।

सामाजिक विरसैयण का एक बहिष्कृत शीर्षजीवी दिन विकासवादी के एक समूह की थी—एन्थोपॉलॉजी नामक जर्नल में एच. टफ्ट्स जार्ज एच. मीड, डब्ल्यू. थॉमस, थॉमस और वॉल्टर बेबसेन। वॉल्टर बेबसेन और थॉमस दोनों सामाजिक विज्ञानियों की भाँति उन्होंने सामाजिक कार्यों और कार्यों तथा मानव शैक्षणिक वातावरण के प्रति शारीरिक धर्मशास्त्र के तुलनात्मक अध्ययन पर जोर दिया। व्यवहारवादी विरसैयण के द्वारा उन्होंने यह दिखाया कि सामाजिक सम्बन्धों और धर्म सम्बन्धों में निर्यात अन्तर होता है। उनके सामाजिक कार्यों के मनोविज्ञान के मन के धार्मिक सिद्धान्त के प्रति एक नया और अधिक गम्भीर दृष्टिकोण प्रदान किया।

सामाजिक मनोविज्ञान की शुरू की मुख्य बात यह थी कि उन्होंने मानवी धर्मशास्त्र के विचार में कार्यात्मक और शैक्षणिक शक्तियों का महत्व प्रदर्शित किया। १८९४ में उन्होंने इस धर्म इतिहास किया कि वेबस्टर थॉमस और अन्य विकासवादीयों ने धार्मिक विरसैयण को पर्याप्त गम्भीरता से नहीं लिया बल्कि उन्होंने अत्यधिक मात्रा में शक्ति-पूर्व के मनोविज्ञान को अनालोचनात्मक रीति से अपना लिया था। और १९०२ में उन्होंने स्पेन्सर द्वारा मूलव्याख्यात्मक सामाजिक प्रयोग का मजाक उड़ाया।

थॉमस ने 'मोशन और योनि' में शक्ति मनुष्य की अस्तित्व में अन्त मनुष्य की विभिन्न शक्तियों के विकास का वर्णन किया और समाज के विभिन्न परिवर्तनों—विचार संस्थाएँ, विकास मानवार्थ, मानव कलाएँ, शक्ति—से होकर शक्ति के साथ मूल का मार्ग चिह्नित करने की कोशिश की। इस प्रकार उन्होंने धर्म के लोक-मनोविज्ञान की अनेक शक्ति जीवशास्त्रीय और व्यवहारवादीय लोक-मनोविज्ञान की शक्ति उजाड़ी।

कार्यात्मक परिवर्तनों द्वारा शक्ति-धर्म के अन्तर्गत और सृष्टि के नये प्रकारों के विकास के इस विचार ने विकासवादीयों को एक नया सामाजिक मनोविज्ञान प्रदान किया। धार्मिक शक्ति-धर्म के लिए इनके महत्व को तो छोड़ ही दें। शुरू और उनके शक्तियों ने अन्तर्गत शक्ति और शक्ति-धर्म की समस्याओं में हम सामाजिक मनोविज्ञान का प्रयोग किया। अन्तर्गत के लिए, एन्थोपॉलॉजी नाम के 'व्यवहार' समाजशास्त्र में समाज के विकास का सामाजिक शक्ति-धर्म का आधार के एक धर्मशास्त्र के रूप में देखा। टफ्ट्स ने दिखाया कि शक्ति-धर्म में ऐसी विकासवादी शक्ति का प्रयोग किम प्रकार अन्तर्गत के विकासवादी सिद्धान्त को एक नया धर्म प्रदान करने के लिए किया जा सकता है। बाधा

और प्रतीकात्मक प्रक्रियाओं के बिस्नेयण के द्वारा धात्मा के सामाजिक निर्मास के इस सिद्धान्त में मीड ने सर्वाधिक विस्तृत और व्यवस्थित योग दिया। उन्होंने बुद्ध के मुद्रा सिद्धान्त को अपना प्रस्थान-बिन्दु बनाया और उस विचार के एक उप सामाजिक सिद्धान्त में विकसित किया।

'कृत्रिम जीवन और आतावरण एक-दूसरे का निर्धारित करते हैं और अपने अस्तित्व के लिए परस्पर प्राथित हैं। अतः जीवन-प्रक्रिया को पर्याप्त रूप में समझने के लिए उस उनके परस्पर सम्बन्धों के सम्बन्ध में देखना चाहिए।

सामाजिक क्रियाकलाप की प्रक्रिया के सम्बन्ध में सामाजिक आतावरण का प्रथम प्राप्ति होते हैं। यह वस्तुनिष्ठ सम्बन्धों का एक संगठन है, जो सामाजिक अनुभव और व्यवहार की प्रक्रियाओं में ऐसे क्रियाकलाप में लगे लोगों के समूह के सम्बन्ध में बनता है। सामाजिक आतावरण के साथ व्यवहार की सामाजिक प्रक्रिया का सम्बन्ध—या सामाजिक जीवन का सम्बन्ध—वैसा ही होता है वैसा नैतिक-वैदिक आतावरण के साथ नैतिक-वैदिक क्रियाकलाप की प्रक्रियाओं का सम्बन्ध—या व्यक्ति जीवन का सम्बन्ध।

'सामाजिक जीवन-गठन—अर्थात् व्यक्ति लोगों का एक सामाजिक समूह स्वयं अपना वस्तुओं का विशेष आतावरण होता है या बनाता है, उसी तरह जैसे व्यक्ति जीवन स्वयं अपना वस्तुओं का विशेष आतावरण होता है या बनाता है।

मानव पशु एक व्यक्ति के रूप में कभी भी आतावरण पर नियन्त्रण प्राप्त नहीं कर सकता था। यह नियन्त्रण सामाजिक संगठन के द्वारा उत्पन्न हुआ है। जिस बोली का यह प्रयोग करता है, विचार का यह मूल ही नहीं उपलब्ध है सामाजिक उत्पत्ति है। स्वयं अपने धात्मा को यह अपने सामाजिक समूह के दृष्टिकोण को अपना कर ही प्राप्त कर पाता है। अपना-भाव बनने के लिए उसे सामाजिक बनना पड़ता है। अतः जब आप इस विकास की बात करते हैं मनुष्य के रूप में उसके एक चरम-बिन्दु पर पहुँचने की बात करते हैं तो आपको यह समझना होगा कि वह उस बिन्दु पर नहीं तक पहुँचता है जहाँ तक मनुष्य के रूप को सामाजिक इकाई के एक वैदिक धर्म के रूप में स्वीकार किया जाता है। जब कुछ भी इतना सामाजिक नहीं है इतना वैदिक नहीं है विद्वाना विद्वान। कोई भी मनुष्य को मनुष्य से समूहों को समझें से प्रलय करने वाली सीमाओं का वैसी सभ्यता से नहीं सीपता, वैसा विद्वान करता है। विद्वान में कोई सफ़ीली प्राणीयता या राष्ट्रीयता नहीं हो सकती। वैदिक

१ जार्ज एच मीड, 'साइण्ड लेन्ड ट्रेन्ड सोसायटी, डॉम ही स्टैण्डर्याइण्ड प्रॉड ए सोशल बिहेविरिस्ट' (शिकागो, १९३४), पृष्ठ १३०।

पद्धति इसे प्रसम्भन बना देती है। विज्ञान प्रतिचार्य ही एक सार्विक अनुशासन है जो सभी विचार करने वालों को समेट लेता है। यह सभी तर्कनामारी लोगों के स्वर में बोलता है। उसका हर बगहू समय होना आवश्यक है। अन्यथा यह वैज्ञानिक नहीं होता। किन्तु विज्ञान विकसतात्मक है। यही भी एक निरन्तर प्रक्रिया है, जो क्रमसः निरुत्थन लेती रहती है।

इस प्रकार मन धीर धारणा सम्बन्धी मीड के सामाजिक सिद्धान्त की परिणति उनके द्वारा इस रूप में तर्क-बुद्धि या विज्ञान के प्रदर्शिकरण में हुई कि यह मानवी समारों में सर्वाधिक सार्विक है।

मीड धीर सामाजिक मनोविज्ञान में उनके सहयोगियों ने इस प्रकार बुद्धि के संस्कारत रूप ग्रहण करने में मानव विकास का एक सोपान स्वीकार किया। मनुष्यों के अपनी संस्कारों के प्रति धीर संस्कारों के मनुष्यों के प्रति परस्पर अनुकूलन का मतलब था कि बाताबरण का भी बदला जा सकता था धीर सामाजिक सुधार को वैकिक विचार का ही एक प्रकार धीर परिणति माना जा सकता था।

इस दार्शनिक समूह के सभी सदस्य वैदिक धीर प्रीछोपिष सुभाषों में सक्रिय भाग लेते थे धीर गिडको, पको, धीर राजनीतिसो के रूप में अपने कार्यक्षेत्र को विचार के सिद्धान्त का वैदिक पुनर्निर्माण करने के अपने कार्य का ही प्रकार मानते थे।

इसमें बौद्धिक केवल एक प्रभाव थे। वे सार्विक संस्कारों सम्बन्धी अपने विकासकारी सिद्धान्तों को धीर साधारणतः विज्ञान को ही 'निदर्शन विज्ञान का रूप मानते थे। इस धार्मिक सक्रिय समूह के वे सर्वाधिक 'निष्पत्त' धीर प्रसामाजिक सरस्य थे। दूसरी धीर उनके सिद्धान्त बड़े ही विचारगुणों से धीर उनका रूप बड़ा ही व्यापहारिक था। ऐसा प्रतीत होता है कि वे स्वयं उनके स्वयं धीर विद्वत्ता प्रदर्शन में ध्यान लेते थे। धीर उस स्पष्ट प्रयत्न धीर उत्कृष्ट शिक्षा में यह उनका धारणा र्जांग-सा योग था। जिनका धारणा पुस्तकों में उन्होंने बड़े निर्ममता से विरलेपण किया। धीर रूप में उन पर नव-कालकारी धर्नन के जीव-साक्षीय या साक्षिकारी रूप का प्रभाव पड़ा जो बर्निस हाकिम्स विरचविद्यालय में मान्य था धीर उन्होंने वेत में माइ पोटर धीर मीड के धर्मव्यत धारणा दार्शनिक धर्मव्यत जाये रखा। १८८७ में सिद्धान्तों धीर उन्होंने तत्काल विचारकारी सिद्धान्त का धर्मव्यत पर, विरलेपण प्रभावका के विभाग पर साधु

१. जार्ज एच. मीड, 'सुबसेपुस्तक प्रोडक्ट ऑट इवरी माइन्सिन्स सेन्सुरी' (सिद्धान्त, १९१९), पृष्ठ १६८।

करना शुरू किया। उन्होंने संस्थापित मंदेजी धर्मशास्त्र (जिसे उन्होंने बाद में 'सौमन्त दृष्टि का धर्मशास्त्र कहा) धीरे धमांतर के धर्मन ऐतिहासिक धर्मशास्त्र दोनों से विभोद्भू किया। उनके लिए सच्चा विज्ञान 'कारणात्मक' विज्ञान या कारखुता 'निर्बैयक्तिक धीरे 'संभवो' की धीरे एक सचमुच धानुर्बैयक्तिक सामाजिक विज्ञान 'सांस्कृतिक धनुत्कन में ध्यायिक द्विती के संचित फलन का पता सपाठा।' उन्होंने नये 'संश्रिय' मनोविज्ञान की भावना को खुले दिल से स्वीकार किया धीरे ध्यायिक प्रक्रियाओं की व्याख्या प्रकृतिक नियमों के सम्बन्ध में न करके, द्विती वा उद्देश्यपरक कार्यों के सम्बन्ध में की धीरे इन द्विती की व्याख्या उन्होंने उनके कारणात्मक सम्बन्धों में धर्षात् उनकी सामाजिक प्रभावतात्मकता धीरे निपुणता के सम्बन्ध में की। उनके संचित प्रमाणों या विषयस को घटस्य होकर बिस्कुस निर्बैयक्तिक रीति से बैधा या सक्ता या। कारखुता के विज्ञान से धनय प्रवृत्ति के सिद्धान्त के लिए उनके मन में केवल तिरस्कार था। खोज की ऐसी धारी धारतों को वे 'बीबवार' या विधाता में विस्वास के धवधेय मानते थे।

धनय धानुर्बैयक्तिक धर्मशास्त्र का पहला महत्वपूर्ण प्रयोग उन्होंने 'बी पिपरी धाँड बी लेजर क्सास; ऐन एकांतानिक स्टडी इन पी इवॉल्यूशन ऑफ इन्स्टिट्यूशन्स' (धनकासमय धर्म का सिद्धान्त संस्थाओं के विकास का एक धर्मशास्त्रीय धम्मयन— १८८६) में किया। इस धम्म में उन्होंने बताया कि वर्तमान धनकास युक्त धर्म की धादतें धीरे प्रतिमान—उसका स्पष्ट धनधय' धनकास सेन-कूट में धधि धीरे धोपक धरिध— किधी काल के धोडा धर्म के धवधेय है जिसमें वास्तविक 'धीरता की धीरे को सुटमार या गुलामी के सङ्घारे सिन्धा रहता था। इस धर्म द्वारा ध्यायिक सक्ति के प्राचीन प्रयोग से लेकर ध्यायिक सक्ति के वर्तमान प्रवर्धन तक, इसके क्रमिक पतन की कड़ानी में वेबधेन को एक धसाधारण धनधर प्रधान किया कि जिन्हें वे धाबिनबाधी पद्धतियाँ समझते थे उनका प्रयोग सामाजिक इतिहास में करे धीरे उसका साध हो समकालीन धन्यावपूर्ण धीरे धकारणात्मक' धर्म सम्बन्धों को प्रतिभापूर्ण धासोचना लिकें। कारणात्मक प्रक्रियाएँ धौधीयिक यणतन्त्र' का थीं, धर्षात् धानुर्बैयक्तिक धानिकी के उत्पादक कीलकों की। 'मूस्य पद्धति' को धीरे पूजी विनियोग में विलीय द्विती को वे पुणनी संस्कृतियों के धनार्थिक, धनुत्पादक धवधेय मानते थे।

वेबधेन का धर्मशास्त्र इस सिक्कानो समूह की सामान्य प्रवृत्ति का विरोध-

१ बार्टोल वेबधेन, 'हूदा इड एकांतानिकल नाट ऐन इवॉल्यूशनरी सामन्त ?' 'क्वार्टरली जर्नल ऑड एकांतानिकल', खण्ड १९ (१८८८) पृष्ठ ३६५।

घण्टा उदाहरण है कि अपनी शक्तियों को धीरे-धीरे धानुर्बलिक पद्धतियों से हटाकर कार्यात्मक घासोचनाओं की ओर और सामाजिक विकास से हटाकर सामाजिक पुनर्निर्माण की ओर ले जायें।

हुताश प्रकृतिवाद

हुताश प्रकृतिवाद की निराशा एक ऐसे व्यक्ति की निराशा की जिसने एमर्सन की सलाह पानी की कि 'सुधार के पथ पर अपना रथ होंक दो और इस कारण से सिद्धान्त में गति और परिवर्तन का प्रेमी या किन्तु जिसने यह समझना सीख लिया था कि उसका अपना और सामान्यतः मनुष्य जाति का जीवन कभी पश्चिमों के विपक्ष में है, जो मानवा विज्ञान के बाहर है और यह जीवन ऊर्जा का ऐसा क्षय है जो प्रवृत्ति से अपितु घराबकटा के निकट है। सुशासना में, गृह-मुक्त धारण होने के समय उन्होंने बड़े उल्हास से राजनीति में प्रवेश किया और उनका विश्वास था कि उन्हें ह्याट-हाउस (राष्ट्रपति निवास) में रहना है। उच्च प्रवेश समाज में अपना कूटनीतिक जीवन, साहित्यिक पत्रकार का जीवन और साहित्यिक निवास उन्होंने बड़े धारण-विश्वास के साथ धारण किया। इस धारा में कि वे एक राजनेता बनने वाले हैं। उनके सपने का कोई धर्म न था वह उन्होंने कहा कि प्रेसीडेन्ट ह्याट और उनके जैसे लोग सत्तापीठों पर प्रवेश हुए हैं परलक्ष्यता के रूप में लोकतांत्रिक दल विभूत व्यर्थ है और छात्र धारण परिवार उन्हें सलाह दे रहा है कि हार्वर्ड में मध्यमश्रीन इतिहास के सहायक प्रोफेसर का पद स्वीकार कर लें। न केवल अपने सम्बन्ध में बल्कि सामान्यतः लोकतांत्रिक के प्रति भी उन्हें राजनीतिक निराशा हुई क्योंकि उन्हें थापा था कि अपने पितामह को प्रति वे गम्भीर, वैज्ञानिक सिद्धान्तों के आधार पर एक नये राष्ट्रीय लोकतांत्रिक के निर्माण का नेतृत्व करेंगे। लेकिन अब १८८० में प्रकाशित उनके उपन्यास के एक पात्र के शब्दों में—

"तब मनुष्य का इस तरह का, रिश्वतों और पुरस्कों का यह संघर्ष उठना ही एकल जिसने वे पूरे महान जिनमें से रहते हैं? अपनी निराशा में उठने हठाप उठाव घटनाओं से। उठने पूरे क्षय में दर्शन पड़ा था और जिसका अधिक वह राष्ट्रीय उठने ही अधिक निरलगाहिन होशो कि इनकी अधिक संस्कृति का पन कुछ भी न हो— कुछ भी नहीं।"

१ हुताश प्रकृतिवाद, 'हेनरी डेविड थोरो, ऐन डेविडसन मॉरिस' (गुणार्क, १८८०), पृष्ठ २।

एक सैन्टर को जो विकासवादी सिद्धान्त के विरुद्ध भाषण देते रहे वे यही पाप उत्तर देता है—

भाप बन्दरों के प्रति बड़े कठोर हैं। बन्दरों में कमी घापका कोई मुकाम नहीं दिया। वे मार्ब्रनिक जीवन में नहीं हैं। वे ता मरवाता भी नहीं हैं। अगर होते ता भाप में उनकी बुद्धि और सद्गुण के प्रति बड़ा उरसाह होता। धात्रिकार हमें उनका कृतज्ञ होना चाहिए क्योंकि इस ज्यास संसार में मनुष्य क्या करते अगर बन्दरों से उन्हें बसीयत में उन्नास न मिला होता— और भाषण कसा भी।^१

१ यही, पृष्ठ १०२ १ ३। एक अन्य पात्र, ममान धोर, मतासुलेट्ट का एक साहित्यिक जो विवेक में किसी सरकारी पत्र का अनितावी है, इस प्रश्न पर उत्तर देती बन्धीरता से देता है कि 'क्या तुम स्वयं सोचते हो कि लोकतन्त्र सर्वोत्तम शासन है और बालिष्ठ मताधिकार सफल हुआ है?' उसके द्वारा व्यक्त मत सापब रही हो जो शास्त्र का उस समय था—

'ये ऐसे मामले हैं जिनके बारे में मैं सावध ही कमी तमाज में बात करता हूँ। ये निजी ईश्वर के सिद्धान्त, या जगत् के जन्म या धुत-धर्म के समान हैं—ऐसे विषय जिन्हें आबमो स्वनामता निजी विमर्श के लिए सुरक्षित रखता है। किन्तु भापने चुँकि मेरा राजनीतिक मत पूछा है अतः भापसे बताऊँगा। मेरी केवल यही धर्त है कि यह बात केवल भापके लिए होयी इसे अन्य कभी बोहराएँ नहीं, न मेरी कह कर बद्ध करेगे। मैं लोकतन्त्र में विश्वास करता हूँ मैं उसे स्वीकार करता हूँ। मैं निष्ठापूर्वक उत्तकी सेवा और रक्षा करूँगा। मैं इसमें विश्वास करता हूँ, क्योंकि जो कुछ इसके पहले हो चुका है यह सुझे उसका अनिवार्य परिणाम प्रतीत होता है। लोकतन्त्र इस तथ्य को प्रस्तुत करता है कि जनसामान्य की बुद्धि अब स्वर प्रब पहले से ऊँचा हो गया है। यह लक्ष्य हमारी सारी सम्पत्ता का साध्य है। इसमें सहायक होने के लिए हम जो कुछ कर सकते हैं, करना चाहते हैं। मैं स्वयं इसका फल देखना चाहता हूँ। मैं स्वीकार करता हूँ कि यह एक प्रयोग है, किन्तु यही एक विश्वास है जिसे समाज प्रहण कर सकता है जो उसके बहुरूप करने योग्य है। उसके कर्तव्य को एकमात्र इतनी करकी व्यापक धारणा है जो उत्तकी मूस-प्रवृत्तियों को समुष्ट कर सके। एकमात्र फल है, जो प्रयास करने या जोजिम जटाने के योग्य है। हर अन्य सम्भव क्लम पीछे जाता है और प्रतीत को बोहराने में मेरी कोई रुचि नहीं है। समाज की ऐसे प्रश्नों से जगमते रूक कर सुझे सुधी होती है, जिनके प्रति कोई भी व्यक्ति तटस्थ नहीं रह सकता।

सोप-इस्टि के ऐसे बीच के द्वारा हुनरी आरम्भ से अपने को दिखाता हैने की चेष्टा की, किन्तु उनसे उन्हें सामान्य ह्रास के कारणों सम्बन्धी कोई प्रगति प्राप्त नहीं हुई।

१८८३ की अक्टूबर मन्त्री के समय तक उन्होंने नहीं समझा था, जैसा उन्होंने बाद में कहा कि वे और उनकी पीढ़ी 'रेल-अप्रतिबन्धों के पास बन्धक रख दिये गये थे और वह कि बोस्टन और वाशिंगटन दोनों ही न्यूयार्क के 'स्वर्णक्रीडों' और वाक स्टीट (न्यूयार्क का व्यापार-केन्द्र) के सुदूर कारणों की भुट्टी में थे। इतिहास का एक ऐसा दर्शन निरूपित करके जो इस स्थिति की व्याख्या करता था, उनके छोटे बड़े कुछ आरम्भ बौद्धिक-दृष्टि से अपने को इस स्थिति के अनुभूत बनाने में सफल हुए। उन्होंने बताया कि सारा इतिहास ऊर्जा के केंद्रीकरण और लय के बीच लोम और मय के बीच रक्षाकर्मों का एक संघर्ष है।

'प्रस्तावित सिद्धान्त इस मान्य वैज्ञानिक सिद्धान्त पर आधारित है कि शक्ति और ऊर्जा का नियम प्रकृति में सर्वत्र लागू होता है और वह कि पशु जीवन उन पाप्यों में से एक है जिनके द्वारा पूर्व की ऊर्जा लय होती है।

"इस मूल स्थापना से आरम्भ करके पहला नियमन यह है कि मानवी समाज जूँकि पशु जीवन के ही रूप है अतः इन समाजों की ऊर्जा में परस्पर उस अनुपात में अंतर होगा, जिस अनुपात में प्रकृति में उन्हें ऊर्जाय सामग्री की कम या अधिक बहुलता प्रदान की है।

"विचार मानवी ऊर्जा की अभिव्यक्तियों में से एक है और विचार के प्रारम्भिक और अधिक उन्नत सोपानों में दो सोपान स्पष्ट दिखाई देते हैं—धन और लोम। मय जो बसता की उत्पत्ति करके एक अदृश्य संसार में विचारक व्यवहार करता है और अन्ततः एक पारलौकिक का विचार करता है और लोम जो कुछ और व्यापार में ऊर्जा को लय करता है।

"सम्भवतः किसी समुदाय के सामाजिक आन्दोलन की गति उन्नती ऊर्जा और प्रगति के अनुपात में होती है और उसका केन्द्रीकरण उसकी गति के अनुपात में होता है। अतः मानवी आन्दोलन की गति तीव्र होने पर नवान केन्द्रित होते हैं। केन्द्रीकरण की प्रारम्भिक अवस्थाओं में धन वह माध्यम प्रतीत

" मुझे विश्वास है। चाकर्य नुराने यथावहीं पर नहीं, किन्तु नये यथावहीं पर है। मानव प्रकृति में विचारक है। हम अपने ज्ञान के प्रति लक्ष्य हैं, भीमनी लो ! अतः हमारे कुछ को हारना है, लो हम सुदृढता में मरें। अतः उन्नती विचार होती हो, लो हम शक्ति का नेतृत्व करने वालों में प्रथम हों। रिती की सुरत में, हम कठमे का विचारक करने वाले न बने।" (बरी, पृष्ठ ७१-७२)।

हावा है जिसके द्वारा ऊर्जा सर्वाधिक सरलता से मायं पायी है। उद्युत्कार, धार्मिक और बिखरे हुए समुदायों में कल्पना स्पष्ट होती है और उत्पन्न मानसिक प्रतिक्रिया धार्मिक, धैर्यिक या कलात्मक होते हैं। समकाल बहने के साथ-साथ मय के स्वान पर भीम या भावा है और भावनात्मक या रणारमक बदन के ऊपर धार्मिक बदन के हावी होने की प्रवृत्ति भायी है।^१

किन्तु हेनरी माइम्स को ऐसी सरल व्याख्या से कोई सन्तोष नहीं मिला। उनका प्रपना स्वभाव ऐसा था कि बारी-बारी से सोम और मय उन पर हावी हो जाते थे। प्रपना भाषा समय है किसी 'स्वर्णक्रीडा' की भाँति अपने पैतृक बन को संविष्ट करने में व्यतीत करते और शेष भाषा सम्युर्ण व्यवस्था के अन्तिम रूप से व्यस्त होने की निराशापूर्णा भविष्यवाणियाँ करने में। ऊर्जा के केन्द्रीकरण और क्षय की ऐसी बहुरें, धनुमब की सामग्री थी किन्तु वे इतिहास का 'वैज्ञानिक नियम' नहीं थी। उनका विचार था कि दुस्स के सिद्धान्त को दार्शनिकता का रूप माना जा सकता था क्योंकि उससे सबसे सस्ते का अतिजीवन प्रमाणित होता था। किन्तु उन्हें स्वयं इतिहास के एक वास्तविक भौतिक विज्ञान की खोज की अपेक्षा कोई ऐसा सूत्र जो भौतिक विज्ञान के ज्ञात नियमों के अन्वय में माननी धनुमब और इतिहास को नाप सके। धार्मिक कार्य के लिए उपलब्ध ऊर्जा का सिद्धान्त (एस्ट्रौरी) केवल सम्भावितिकी का इतर नियम था। इतिहास का सच्चा विज्ञान ऊर्जा के क्षय के सिद्धान्त को धीरे धीरे अधिक साधारण शक्ति के सिद्धान्त में संश्लिष्ट करेगा जो मानवी क्रम होता यणित्तीय धार्मिक। इस तरह बर्षों तक वे अपने समकालीनों पर 'किसी धैर्य की तरह पुरति', निःशक्त और अकारण्य से किसी 'धनुहारवादी ईसाई अराजकतावादी' की भाँति विनास के दिन की और छे बोधमय बनाने वाली प्रेरणा की प्रतीक्षा करते, अपने में ही डूबे रहे।

यब वे इस प्रकार सामाजिक व्यवस्था का विरस्कार करते हुए बॉब (बाइबिल का एक पात्र) के समान अपने सिद्धान्तों को प्रमाणित कर रहे थे बॉब के समान ही ईश्वर की प्राकृतिक शक्ति ने उन्हें डुबा कर विनम्रता का जीवन प्रदान किया। १८७० में उन्हें अपनी बहन के पास जाना पड़ा जो अनुसम्म रोड की पीड़ा में मर रही थी। अचानक उनमें 'एक सर्वकर स्वप्न, शक्तियों के एक प्रागतपन' के रूप में शक्ति के जीवन के प्रति इच्छिकोण की 'पम्बीर बैठना' भायी।

१ ब्रह्म माइम्स, 'दी लॉ प्रोड विविलाइटेडन ऐव्ड डिफे, देन एसे जॉन हिम्बरी (न्यूयार्क, १९४१), पृष्ठ ५९ ६०।

महसूस करते हैं कि उन्हें ऐसी शक्तियाँ बहा से बायीं दिशा में निकलित नहीं कर पाये। सामाजिक शक्ति के बर्तमान से उन्हें कुमारे मरियम की यथार्थ उपस्थिति को समझने में सहायता नहीं मिली किन्तु गोबिन्द कथा से मिली।

बीरे-बीरे साइन्स ने शक्ति का एक बड़ा ही बसुर और संगतिहीन वर्णन निकलित किया। अब इनका विचार था कि शक्ति के 'सोपानों' में प्रयति हो सकती है, जिसे ऊर्जा के 'उत्पादनीय' रूपों का विकास कहा जा सकता है, किन्तु जिसका मानव प्रगति के परम्परागत सिद्धांतों से कोई सम्बन्ध नहीं। इस सिद्धांत ने इतिहास को भौतिकी बना दिया। उन्होंने ऐतिहासिक बुद्ध्याकर्षण (आकर्षण या बहाव) और सांस्कृतिक त्वरा का एक सिद्धांत निकलित किया, जिसके अनुसार पदार्थ के 'सोपान' (उच्चतर बायनी बिक्रीलें ईबरीय और प्रबन्धक) क्रमिक युगों के अनुकूल होते हैं। शक्तियाँ सचनता के अनुसार प्रकट हुईं। पहले सूक्ष्म-प्रकृति का या पशु-प्रकृति की स्वभावित शक्तियों द्वारा नियन्त्रण का 'उच्च' युग था किन्तु शक्तियों में सूक्ष्म प्रकृतन की उर्जा थी। दूसरा शास्त्रा की शक्ति के अत्यंत धार्मिक काल था। फिर मन्त्र काल फिर जिसी काल को विद्वत्-मन्त्र (शास्त्रमो) के धार्मिक और साधारण उपयोग से धारम्भ हुआ। एक धर्म 'ईबरीय सोपान' जाने वाला था अब विचार अपनी सम्भावनाओं की सीमा तक पहुँच जायेगा। इससे इतिहास का अन्त हो जायेगा किन्तु प्रकृतन या बुद्धि प्रणित का एक अनिश्चित काल तक भी बच रहेगा जिसकी मानविक वस्तु की मरिच्यवाणी करना कठिन है। ऐसा ही सकता है कि ऊर्जा निर्वाह में सम्भाव्य विचार के सागर में प्रविष्ट होकर धर्म हो जाये। किन्तु—

धर्म इसके अन्तिम सोपानों के अत्यधिक तीव्र क्रम में विचार उसी तरह सांख्यिक विचारक का कार्य करता रहे जैसा कि वह अब है और अनु-परमाणु व एलेक्ट्रॉन को जैसा ही निर्मूल्य सेकक बना से जैसा उसने पृथ्वी और वायु, धातु और पानी के पुराने तत्वों को बना लिया है धर्म मनुष्य प्रकृति की असीमित शक्तियों को मुक्त करता रहे और ब्रह्माण्डीय पैमाने पर ब्रह्माण्डीय शक्तियों का नियन्त्रण प्राप्त कर सके तो परिणाम बतने ही धार्मिकमन्त्र ही सकते हैं जितना पानी का धारा में बहने का तितनी में रेडियम का एलेक्ट्रॉन में परिवर्तन।^१

धर्म त्वरण का नियम इतिहास के लिए सही है, जैसा कि होमा ही तो प्रकृतन-धर्म नियम के आधार पर ऊर्जा के महान् रूपान्तरों की स्थितियों का

१ हेनरी साइन्स, 'बी बिसेशियल ऑफ़ बी डेमास्ट्रिक डीग्री' में 'बी क्लर ऑफ़ डेव एन्वाइड टु हिस्टरी', (न्यूयार्क १९२०), पृष्ठ ३०६।

मोटा हिस्साब लगाना सम्भव हो सकता है। पहली दशमि की लम्बाई का हिसाब नहीं लगाया जा सकता। धार्मिक काल (समय २०,००० वर्ष) का अन्त लग १६०० में वैसिन्सियों के साथ हुआ। मन्व-काल १८३० में समाप्त हुआ।^१ त्रिजहीकाल का अन्त १६१० में हुआ। चार त्वरित वर्षों के बाद, ईपरीय काल का १६२१ में। १६१८ में जब हेनरी प्रारम्भ की मृत्यु हुई, तो वे सोचते थे कि उनकी त्रिजहीकालीन धारण धारण प्रमाणित हो जायें।

'इतिहास के विज्ञान' के रूप में, यह लक्ष्मीय योजना हास्यास्पद है और इतिहासकारों की सम्मिलिता से इसका अध्ययन करते देख कर निश्चय ही हेनरी प्रारम्भ की होती जाती। जन्मायी विकासवाद के एक दर्शन के रूप में भी यह एक बड़े व्यक्ति के विरोध से धार्मिक विरोध कुछ नहीं है। इसमें महत्व इस बात का था, जिसने स्वयं हेनरी प्रारम्भ के लिए भी इसे धर्ममय बनाया कि इसने उन्हें इनके इस विश्वास के लिए एक मार्करक पुस्तिका प्रदान की कि उन्होंने से बीसवीं शताब्दी में संकमल का समय धार्मिक के इतिहास में संकट का समय था। उन्हें मन्व का कि प्रकृति त्रिज ऊर्जाओं की मनुष्य के माध्यम से बन जाती है, वे इसे जिसना तोड़ती हैं, बीसवीं शती में मनुष्य उसके भी धार्मिक टूटेगा। उन्होंने लिखा—

'बम बड़ी समता से विकसित करते हैं और बेतार के तार का वायुमार्गों के भी समाज का पुनर्निर्माण प्रारम्भक हो सकता है नया धर्मकी—मण्डल
विस्तार-वर्धक और विकसित ऊर्जा की सन्तान प्रकृति की किसी पूर्ण रचना की बुजता में एक प्रकार का ईश्वर होता।'^२

"हम मिचारी नहीं हैं। हमें क्या परवाह

'भाषाओं या बर्षों की प्रेम या बुरा की ?

"सृष्टि की क्या ? इन देखते हैं

'केवल अपनी निश्चित नियति

"और भाष्य का अन्तिम धर्म।"

'पकड़ो फिर, परवाणु की। छोड़ो उसके बोड़।

'बीच ली उलते उसके पुत्र जोड़।

'उसे पीड़ कर बिटा दो।—दशमि वह संकट करता है

'हमें और उलथा जीवन-रक्त अमिषिक करता है

'सुभे—मृत परबामुदाय।"

१ इन काल की समय २०० वर्ष की लम्बाई तारे हिसाब का आधार है।

२ 'बी एनुटेयन डॉक हेनरी प्रारम्भ', पृष्ठ ४६६।

“बाइबेलो से प्रार्थना” की इन पंक्तियों के साथ-साथ कुमारी परियम से प्रार्थना की कुछ पंक्तियों को भी रखना चाहिये।

‘तुम्हें उठाने में सहायता दो। मेरा अपना सिधु-मार नहीं
‘बरन् तुम्हारा, जिसमें उभया असफलता को ईश्वर की
ज्योति छक्ति, ज्ञान और विचार की—
असीम की निष्कल मूर्तता की।



हरियों तक मैं अपनी जिम्तारें तुम्हारे पास बाया
‘धीरे एक बच्चे की बोलियों से तुम्हें तप किया-
‘तुमने मेरी प्रार्थनाओं की बोधिल बात सुनी
‘तुम उन्हें स्वीकार नहीं कर सकती थीं किन्तु तुम कम से कम सुस्तुगई।

‘अपर तब मैंने तुम्हें छोड़ दिया तो वह मेरा अपराध नहीं था

‘वा अगर अपराध था तो केवल मेरा ही नहीं।

‘बुमकक समय के साथ सभी बच्चे भटकते हैं।

‘तुम्हें भी क्षमा करो। तुमने एक बार अपने पुत्र को क्षमा की थी।

‘क्योंकि उसने तुमसे कहा—‘क्या तुम नहीं चाहतीं कि मैं

अपने पिता के शर्य में लूँ ? इसलिये

“अपने पिता को जानना वह अपने मार्ग पर गया

सीधे उस समीप को जिसकी ओर हम सभी को जाना पड़ता है।

इस तरह मैं भी उस बल के साथ भटक गया

जिसने पिता का किछु खोजने के लिए धरती को छाना था।

मैंने पिता को नहीं पाया लेकिन मैंने जा लिया

‘जिसकी छहर धर मैं क्या करता हूँ माँ—तुमको।’^१

एडविन आर्लिबटन रॉबिन्सन ने बिहकुल मिला प्रकार की कविता की रचना की बहानि छिपाने पाठक को वे भी असीम की अर्थता के अन्तहीन गीत गाते प्रतीत होते हैं। इसके विपरीत, जिनके जीवन ग्राम्य द्वारा निर्दिष्ट हैं उनके लिए पूर्ण रूप की अन्त खोज ही रॉबिन्सन के अनुसार स्वतन्त्रता और अर्थनकता का

^१ जेवेल का कार्य ‘सेटर्स टु ए नील रेन्ड प्रेयर टु ही बजिन ऑफ चाइलड्रन (सेन्सिबल १९३०) पृष्ठ १२४ १२५, १३०।

अनुसरण किया कि पूर्ण भवबोध वैज्ञानिक वर्शन के द्वारा नहीं, बल्कि सहानुभूति पूर्ण रस-ग्रहण के द्वारा होता है।

रॉबिन्सन की कविताओं का सर्वाधिकरण मानव अस्तित्व के विभिन्न पक्षों पर रस सिद्धान्त को लागू करने के शक्ति प्रयोगों के रूप में किया जा सकता है। सर्वप्रथम समुद्र के किनारे परिणति की मैन अवेस्ट की स्काई में हुई, मनुष्य को उसकी ब्रह्माण्डीय पृष्ठभूमि में धीरे धीरे अस्तित्व की 'आवाजों' पर 'प्रकाश' के लिए संवर्ष करते हुए प्रस्तुत किया।

हम रात्रि की सन्तान

उस आन्तरण को उधार दें जो राग को खिलाता है।—

हम प्रकाश की सन्तान बनें

धीरे धीरे को बतायें कि हम क्या हैं।^१

इन कविताओं में उनका वर्शन धीरे धीरे उनकी अन्त-रचना दोनों ही अनेकतया परम्परागत है। फिर कुछ ऐसी कविताएँ धायीं जो मनुष्य द्वारा अपने 'क्रिष्णो से निकसने के प्रयास पर केन्द्रित थीं—क्रिष्णो रोमानी प्रेम और शौर्यमय कर्तव्य के मिले-जुड़े प्रतीक थे। उन्होंने प्रेम और कर्तव्य के संवर्ष और पलायन की रोमानी प्रक्रिया का चित्रण करने के लिए धार्मिक (इंजिनिस्ती इतिहास में शौर्य के प्रतीक) की किम्बरली का प्रयोग किया। इस रूप की सर्वप्रमुख कविता 'मॉडर्न' है। इसके बाद उन्होंने मनुष्य के धरो पर विवाह की समस्याओं पर विचार किया और उनके विभिन्न द्वारों में सभी को 'रात्रि' की धीरे धीरे बुलाने वाला चित्रित किया। अन्त में उन्होंने 'दिलों और विषमियों के बारे में जनता की अपनी इच्छा और शक्ति के लिए धार्मिक संवर्ष के बारे में लिखा। इस विषय पर उनकी महान् रचना 'किंग बेस्पर' है जो समग्र एक खेपट बुद्धिमत्ता है।

'किंग बेस्पर' का विचार रॉबिन्सन को फ्रेंचमैन क्लेवेस्ट के पञ्चाशत द्वीप के बाद बेंक की छुट्टी के समय बोस्टन के स्टैट स्ट्रीट में टहलते हुए मिला। इसके मुख्य पात्र का नाम उस जमाने का नाम था जिसमें पैंतीस वर्ष पूर्व उन्होंने अपनी पत्नी विरामत खोपी थी। समकालीन विषय के सम्बन्ध में वे संकासु थे किन्तु जिसे उन्होंने अपना अर्धधातव पर निबन्ध कहा उसे लिखने का शोक वे संवरण नहीं कर सके। उन्होंने कविता को तीन स्तरों पर अर्धमत्ता प्रदान की। सर्वप्रथम यह बुद्धी व्यक्तियों की कहानी के रूप में जो ऐसे तुलान में फँसे हैं जो उनके लिए सारा जीवन है, फिर नृजीवारी व्यवस्था के विपटन क

एक प्रतीकमूलक नाटक के रूप में, घोर घण्टा प्रज्ञान घोर ज्ञान तथा घाकंसा के एक साम्यावतान रूप के रूप में ।^१

एह दुःखान्तिका में सामाजिक लुप्तान से बच निकलने वाला एकमात्र पात्र 'बो' है, जो जीवन शक्ति घोर बुद्धि का पूर्ण रूप है घोर घण्टाघुकी प्रयुक्ति की घापी भावधों व 'सू-ईपसैष' की घण्टाघरमा' के नैतिकतावाद से मुक्त है। यह कविता शब्द का श्रेष्ठ उदाहरण है घोर इतने पता चलता है कि रॉबिन्सन में घन्सीर भावना के साथ-साथ पूर्ण निस्संशय से प्रयोजनों की घण्टाघरि प्रक्रियाओं के प्रतिरिक्त, सामाजिक बाधाबरण का निस्संशय करने की भी क्षमता की शैले बंजीरों में बफ़ा हुआ कोई प्रमिदियस घण्टा घन्सी की शैले घन्सी घण्टाघरि को देख र्छा हो।

हार्बर्ट के उदात्त युवा शत्यमीमांसक कवियों में जिनमें से हरएक क्ली शत्य द्वारा प्रेरित था, किन्तु जो निरपवाद अधामाजिकता में घण्टाघरि रल्ले के बार्ब साप्तायना की एक थे। स्नातकीय घण्टा के रूप में उन्हें भी रॉयस द्वारा प्रस्तुत घोपेनहॉर ने घण्टाघरि किमा था घोर उतर-स्नातकीय सिखा के लिए बर्बिन में बिताये एक वा की बपों में घण्टाघरि घोपेनहॉर घोर निर्बल पर घण्टाघरि के नापल मुने थे। बब ने 'द' में रॉयस के घण्टाघरि डॉक्टर की उपाधि लेने को बापस घावे तो घण्टाघरि घण्टाघरि किमा कि घण्टाघरि घोपेनहॉर पर लिखने की घण्टाघरि की पावे किन्तु घण्टाघरि कोले पर लिखन लिखना पका, जो एक सामान्य, घण्टाघरि घण्टाघरि प्रमातिउत हुआ। इत बीच उनके घण्टाघरि, बहुत कुछ घोपेनहॉर के घण्टाघरि एक बोहरा उल्हाड चलता रहा। ऐसा प्रतीत होता है कि यह उल्हाड बर्बिन में घण्टाघरि द्वारा प्रथम उपलभ में घण्टाघरि नीति-शास्त्र पर घोर इतने उपलभ में सिमोडा के 'नीतिशास्त्र' पर दिये गये घण्टाघरि से उल्हाड हुआ। घण्टाघरि हेरु (महृषी) बिचार-वदति घोर घण्टाघरि बिचार-वदति के प्रतिस्थापन घोर संस्थापन की घण्टाघरि—मनुष्य शक्ति के उद्भव घोर इतिहास के सम्बन्ध में प्रकृतिवाद घोर नैतिक भावना में, तर्कबुद्धि की प्रेरणा के रूप में निष्पन्न जिसके द्वारा मानव मन शत्य घोर साधन की घण्टाघरि करता है घोर घण्टाघरि रूप में उनमें घण्टाघरि घण्टाघरि है।^२

घण्टाघरि युवा स्वच्छन्दतावाद में साप्तायना ने घण्टाघरि सिमोडावादी घोर निरपवादी नीतिशास्त्र के एक निष्पन्न के रूप में प्राकृतिक घण्टाघरिवादी की

१ हरमन ह्यूबर्ग, 'एडविन कार्लिबटन रॉबिन्सन' (न्यूयार्क, १९३८), पृष्ठ १९९।

२ बार्ब साप्तायना, 'बी विडिन एपेन' (न्यूयार्क, १९४२)।

मनभारणा की। प्रकट रूप में, धर्म हम उनके धर्मों पर विश्वास करें तो इसी धर्म के स्वाम पर जो धर्म प्रसङ्गीय या वे प्राकृतिक धर्म की धोर सुई। धारणत माँ ने बोसभोबा^१ से बसकर तेरे पास धामा। यह कोई धारण है न बासा धर्म नहीं या किन्तु मुन्बर या धीर सबसे अधिक बौद्धिक दृष्टि से साहस पूर्ण था। उन्हें धारण की उपास नहीं की धोर वे इतना सफ़्त अनुभव करते थे कि मुषाबस्वा की 'जस धीम्म तम्मा' से अपने धारे निरासा धोर पीछे मिष्या-मिमान पाने के लिए धामें। अपने प्रतिधमतापूर्ण नाटक 'स्फुटिऊर' में अपनी प्रसिधियस से भी धामे जाने बासो धबसा को उन्होंने कम्मात्मक धमिष्मकिक प्रबान की। इसमें यूनानी धीर इसी देवताओं की एक ही स्वाम पर धामे का प्रयास है, किन्तु वे एक-दूसरे से अपनी बात स्वीकार नहीं करा पाते धीर धर्म में बोनो नि-सक्त प्रमाहित होते हैं। धारणबिओही स्फुटिऊर (धीतान) के साथ वे धन्ततः छड़वा किन्तु निरासा के साथ बड़े होते हैं।

ईस्वर माहान्, जब वैमिस्सी का तेरा धीम्माभव पुन

परिष्पक सधीव पर अपनी धृत्यु के निष्कट बा

तेरे धारणों में उतने अपनी सौस धमपित कर दी।

'मृत्यु का धारण बिस्मरण मेरे लिए कोई मरहम नहीं।

धर्म से मैं धूम को देखूँगा

'बोक सं कर्णोकि मेरा बस धमी पूरा नहीं हुआ

'मेरे धर्मत पीड़ा का बस।

'मेरी पीड़ा ध्यावा बड़ी है, उससे धितनी किन्ती ध्यक्ति की हो सकती थी।

धिसका पिता स्वर्ग में था धीर जो सधसुध

अपनी को सुधी धमभता था। धीर यह धारणक है कि मैं धार कर्ण

उससे बड़ा, उससे अधिक धिय जो मुझे सहाय है।

धो सत्य धो सत्य धर्मत कटु सत्य

'तू मेरी धरण बत जब धाम्य सब कुस धग्वा है।

'तू मेरे उधत मन का धार है,

तेरे धुध धोतों पर मैं धपना धीवत पुन' गया कर्णो।

'तेरा धानन्द-धीन उर कमी धनुदार नहीं रहा

'उसके धर्म धिसने तुझे ध्यार किम्बा, धर्म हम एक ही धामें।

'मेरा कोई धम्य धिय नहीं मैंने धीड़ रिधा है

१ गोसगोबा—यहससेम के निष्कट ही पहाड़ी बर्हा ईता को तलीव बर
बड़ाया गया था।—धनु०

'मेरे विषय में क्या बात प्रेम । मेरा पूर्वतापूर्व जीवन समाप्त हुआ ।
 'किन्तु जो पहाड़ियों जिन्हें मैं दीर्घकाल से जानता हूँ
 'जिन्हें सूर्य ने घात नहीं किया, जो हिमानी सड़क
 'घरा मिश्रित मुझे अपने प्रथम में ले लो
 'घोर हड़ बट्टानों की अपनी बाहों में
 'मेरा जलता हृदय सुना लो । मेरे ऊपर कैलाशो
 'अपना बर्षावा कलम घोर हिम सुम्नों के मुझे टैंक लो
 'कि अन्त परियों में मैं तुम्हारे साथ देखूँ
 'घोर कुछ मास न रहे । देखो ! मैं अपना घर उखाटा हूँ
 'सूय्य में, उत सब के तिरस्कार में जो बीजित है,
 'माया और पीड़ा और निरर्थक मुझों में ।
 'इसलिए कि धोक को जानकर मैं धोक करना भूल गया हूँ
 'घोर पीड़ा सहकर, बिना धाँसुओं के स्वीकार करता हूँ
 'अपने राज-बाहों का सामना ।'^१

कवि १८२८ में प्रोफेसर बन गये और इसके बाद एक दर्शन से अधिक
 वर्षों की ऐसी अग्रिमि आई जिसे बाद में साम्प्रदायिकों ने 'निष्कार' के 'मध्यम
 दर्ज' कहा किन्तु कार्य-क्रम के माध्यम पर जो धार्मिक अन्तर्भावक और सब
 मिलाकर, वैदिक सम्बन्ध और जीवन के मुख्य बर्ष थे । अन्त में मानव-प्रगति
 के घोषणों का वर्णन करने वाली साम्प्रदायिकों की योजना को स्वयं उनके जीवन
 पर लागू करें तो इन वर्षों को हमें उनका 'उर्ध्वनावाही' काल कहना चाहिये
 जो उन्हें उर्ध्व-पूर्व की अविद्या से उर्ध्वतर एकान्त मनन की ओर ले गया । यह
 पश्चिम अग्रिमि हीमेल के 'केनायेनोसापी डैस जोस्टैस (बौद्धिक सक्रियता का
 बटना-विद्या-विज्ञान) पर रोष के भाषणों मनोविज्ञान पर ब्रितियम जैम्स के
 भाषणों और इतिहास-दर्शन पर स्वयं साम्प्रदायिकों के भाषणों से आरम्भ हुआ ।
 दर्शन, कला और बर्ष के इतिहास का अधिकांश निष्कर्ष से परिचय प्राप्त करने पर
 उनके मन में 'ही साइड फॉड रीजन (उर्ध्वबुद्धि का जीवन) का विचार आया ।
 मानव प्रगति की मनुष्य और समाज में उर्ध्वबुद्धि के व्यक्तिपरक और बस्तुपरक
 विकास को वह धार्मिक व्याख्या परस्पर के भीतिपाल और हीमेल के बटना
 विद्या-विज्ञान का मिश्रण है और अन्त परम्परा के स्पष्ट निरूपणों के बीच
 विरस्तापी स्थान बाने के बोध है । इसके बारे में लुथार्ड के साथ बड़ी कहा जा

^१ मार्च साम्प्रदायिक, 'क्युलिफर ए विजोसोविकल डुबेरो' (विद्यार्थी
 १८२६), इष्ट १८६१ (८०)।

सकता है, जो साम्प्रदायिक ने अपनी बात की 'व्यवस्था' के बारे में कहा कि "इसका उद्देश्य केवल मानवीय ज्ञान में योग देना एक विमर्शात्मक अवनतमक और स्वतन्त्र मन की अभिव्यक्ति बनना है।" इसमें मौलिकता नहीं है, किन्तु उदार साविकता है और यह उस बात को व्यवस्थित, प्राकृतिक रीति से कहती है, जिसे दर्शन का हर प्रोफेसर कहने की चेष्टा करता है। पहले और वैज्ञानिक दृष्टि से आचारसूत्र का एक ही जगह इन क्रॉसिंग सेम्स (एक ही समय में एक ही दिशा में) में उन्होंने अनुभव के विश्लेषण के रूप में वेम्स के मनोविज्ञान की व्याख्या की। उन्होंने बताया कि प्रवाह (वेम्स का 'वैतना-प्रवाह') किस प्रकार 'इरादे' दर्शन या संकल्प (वेम्स की 'वृत्ति' या 'कुशाग्रता') की अवनतमक या विवेकशील क्रिया के द्वारा बोधयन्त्र संघर्षों (बस्तुधर्मों) में संघटित होता है। नैरन्तर्य के साहचर्य पर आधारित संघर्षन भौतिक बस्तुधर्मों का ज्ञान प्रदान करते हैं। समाप्ता के साहचर्य पर आधारित संघर्षन विचार या सम्भाषण के अन्तर्गत करते हैं। अथ ज्ञान के दो टुक हैं—मौलिकी अस्तित्व में होने वाले संघर्षों का सद्वाचन और अन्तर्गत एक विचारों सूत्रों और 'इरादे' के सर्वोत्तम स्पष्टीकरण। सम्भाषण में संघर्षन को के कभी-कभी 'वीर्णापु सार' कहते हैं और जगमें अनुभव के प्रवाह में एक ओर तथा भौतिक अस्तित्व में दूसरी ओर स्पष्ट अन्तर किया गया है।

अपने बस्तुपरक मूर्तन में एकत्रुक्ति का जीवन संस्थाओं का रूप देता है—समाज, धर्म कला और विज्ञान। अपनी वृत्ति में वे संस्थाएँ जीवन का वही रूप प्रदर्शित करती हैं, जो वैयक्तिक अनुभव प्रदर्शित करता है। प्रकृति के तीन स्तर या सोपान देखो या सकते हैं—पूर्वताकिक, जिसमें जीवन धृष्ट-प्रकृति आकांक्षा और रीति के प्राकृतिक भावों द्वारा नियन्त्रित होता है, ताकिक जिसमें जीवन इन भावों की वैतन अभिव्यक्ति, स्पष्टीकरण और बस्तुकरण के द्वारा नियन्त्रित होता है और तर्कस्तर, जिसमें जीवन वैतना और कल्पना की मुक्त प्रक्रिया के अधीन होता है। 'वी साहक प्राक रीजग' के विभिन्न अर्थ अन्वय समाज, धर्म, कला और विज्ञान के इन तीन स्तरों का वर्णन करते हैं।

वेदा उन्होंने बाद के निरूपणों में कहा दर्शन भी इसी जीवन में लक्षणापी होते हैं। उनका जन्म स्वभावतः कार्य के लक्ष्यों या 'पशु-मात्स्य' की सन्तानों के रूप में होता है, किन्तु वे धीरे-धीरे स्वयं अपना एक जीवन अन्वय करते हैं जिसमें अनुभव का सामान्य जीवन 'विचारमक आकांक्षा' 'भावशास्त्रक वाच' और 'साहित्यिक मनोविज्ञान' के प्रतिफलों में अन्तर्गुहित हो जाता है। विमर्श के इन

प्रतिस्पर्षों को उनके उद्भवों धीर लक्ष्यों के सम्बन्ध में रखकर देखने पर, ये मनुष्य के मुख धीर उसकी प्रयुक्तता में सहायक हो सकते हैं। किन्तु यह भी सम्भव है कि वे स्वयं स्वयं बन जाएँ और अपने स्वामाजिक सम्बन्धों धीर प्रयोगों की पूर्ण उन्मेषा करते हुए, मनु को मुख परिकल्पना धीर रहस्यात्मक धामनों के क्षेत्र में ले जाएँ।

जैसे ही साम्प्रदायना अपने शैक्षिक कार्यों को छोड़ उनके क्षेत्र ही उन्होंने अपनी को मुख धारणा बनने की इस तर्कोंतर कसा में लयाया। संयोगवश उनके समीक्षा से अपना सम्बन्ध तोड़ने के शीघ्र बाद ही विश्व-मुक्त धुक हो गया धीर तब से अधिकांश मनुष्यों की शक्तियाँ स्वयं में क्षय होती रहीं हैं। किन्तु साम्प्रदायना अपने महान् परित्याग पर क्रायम रहे। वे प्रकृति से माये नहीं न उन्होंने प्रसौनिक रहस्यवाद में ही पसाम्यन किया किन्तु वे अपनी एकान्ती संघपामु सम्बन्धता से समाज मानवभाव धीर नैतिकता को कुछ विरस्कार से देखते रहे, वहाँ संस्कृत निर्दोषिता धीर विद्याम उबारता के साथ वे साफ़ देख सकते थे कि मनुष्य की व्यावहारिक क्षिप्तार्द्ध 'केवल स्वामाजिक है।

"अन्तिम वस्तुधर्मों पर निष्पक्ष विचार सभी प्राकृतिक धामनों को बिना उनकी प्रसर्तना किये परिशुद्ध करता है, क्योंकि प्राकृतिक होने के कारण वे धनिधायं धीर अपने धाम में निर्दोष हैं धीर केवल प्राकृतिक धामने के कारण वे सब सापेक्ष धीर एक धर्म में ध्यर्थ हैं।...

"धाम्प्रारिभकता केवल धमियों धीर धिधुधर्मों जैसे निर्दोषिता की धीर एक प्रकार की वापसी है। संसार का धनुमध बिना दृष्टि धुंभती किये चित्र को उत्तम्य सकता है। यद्यपि धतिजीवन के द्वितों में प्रमुख धटनाधर्मों के धनु-धर्म में बुद्धि का धाम धीर विकास विस्तृत प्राकृतिक रीति से होता है, किन्तु धुगत बुद्धि धपने को इस धधीन धर्म से मुक्त कर लेती है (को केवल बुद्धि की इन्धिय का कार्य है) धीर धारम्भ से ही उत्तम धपना दृष्टिकोण परिकल्पनात्मक धीर निष्पक्ष होता है, धीर वह ईश्वर, सत्य धीर धारवत का दृष्टिकोण धपनाने को बोधी नहीं समझती।

जब धन्तत धारणा सत्य के धमक धामने हैं तो धरम्परा धीर धनधर्मता का कोई स्थान नहीं होता। इसी तरह मानवधार धीर नर परम्परा का कोई स्थान नहीं होता धीर स्वयं नैतिकता का भी।

'एक बोधित धनिधता जिसका इन्मेषा एक धस्वच्छ पत होता है, धारधपोष्य उद्गुण का स्थान से लेती है धीर बहुसंस्क धनुधर्मों का धय धारणा का धयवे बड़ा धनु बन जाता है। किसी वस्तु की प्राकृतिकता को उस निर्दोष धारधभवता को समझे बिना जिसके द्वारा उसने धपना विरोध धीर धायद

असाधारण रूप बहुरूप किया हो उस वस्तु को सचमुच समझना सम्भव नहीं है।' १

उन्होंने समझा कि वे धकेले जा रहे होने की वजह, एक प्राकृतिक परिणत और साहस की स्वीकार करते हुए, 'कुसे-आकाश के नीचे अत्रत्युत और नम' किसी खूबर या स्थिति की स्थिति में है। किन्तु उन दोनों के विपरीत, उन्होंने निश्चय में विश्वास और प्राकृतिक व्यवस्था से प्रेम की भी त्याग दिया।

क्या ऐसा प्रतीत नहीं होने लगा कि एक मात्र आत्मा का एकाकीपन गम्य एककी न हो ? जिस अनुपात में हम अपने पशु अधिकारों और दायित्वों का त्याग करते हैं उसी अनुपात में क्या हम अधिक ताजी और अधिक स्वास्थ्य बर्तक बाधु में छोड़ नहीं देने सकते ? क्या ऐसा नहीं हो सकता कि हर वस्तु का परिस्थान हर वस्तु को परिशुद्ध कर दे और हर वस्तु को उसके वास्तविक वर्णन रूप में हमें वापस कर दे और साथ ही हमारे संकल्पों को भी परिशुद्ध करते हुए, हमें खतर बनने की क्षमता प्रदान करे। २

निश्चित और एकाकी धर्म उन्होंने अस्तित्व के क्षेत्र का सर्वोत्तम किया और कुछ आत्मा के स्वाभाविक निवास के रूप में एक व्यवस्थित सार-तत्व सिद्धांत (यॉलोसाफी) का निर्माण किया। उन्होंने अपनी धर्म से भी पशु सार समझ को 'इयबे' और 'प्रवाह' संकल्प और पठना-अवाह के आनुभविक निष्पत्ति में अपने विश्वास को त्याग दिया और धर्म के मनोविज्ञान को पुनः अपनाया। उन्होंने कहा कि 'विवेकीय सारों की अन्तःप्रज्ञा वस्तुओं में 'पशु विश्वास' से विकसित सम्भव हो सकती है। किसी प्रस्तुत वस्तु का परिस्थान आवश्यक नहीं है क्योंकि ज्ञान की उत्पत्ति प्रस्तुत की अन्तःप्रज्ञा से नहीं होती बल्कि धर्म भौतिक वस्तुओं के साथ धर्मों की परस्पर प्रक्रिया से होती है। अन्तःप्रज्ञा या अन्तःप्रज्ञा की प्रक्रिया इस क्षेत्र द्वारा मुक्त हो गयी है कि विज्ञान का एक व्यावहारिक पशु आधार है। इस प्रकार, रोपेनहॉर के प्रति अपने बुनावला के उत्साह को साम्प्रदायिक ने एक अधिक संघर्षवादी अन्तःप्रज्ञा-विज्ञान और अधिक व्यवहारवादी ज्ञान-मीमांसा के द्वारा गम्भीरता प्रदान करके समपानुसूत बनाया। 'दी रिपाम्ब डॉक थोईय (अस्तित्व के क्षेत्र) के चार अध्यायों में अन्तःप्रज्ञा सार, पशु सार और आत्मा का अन्वेषण किया गया है और अन्तःप्रज्ञा

कार्य साम्प्रदायिक, 'वी डेवेलोपिंग डेवेलोपिंग ऐट डे' (न्यूयार्क १९३१), पृष्ठ ४६, ६४, ६५, ७१-७२ ७३।

२ कार्ब साम्प्रदायिक, 'डॉक्टोर सिस्टम; सेक्टर, एंड एंड रिपुब्लिक (न्यूयार्क, १९३६) पृष्ठ २८७।

जब बहुत सास्वा के इस मिश्रण की व्याख्या एक व्यवस्थित सार-रस विज्ञान के रूप में की गयी है। किन्तु यह ग्रन्थ केवल सार-रस विज्ञान ही नहीं है, क्योंकि इसमें सान्तापना में अपने सौन्दर्य-बोध के साथ-साथ जो कुछ सांसारिक ज्ञान उनके पास था उसका भी समावेश किया है। निस्सन्देह वह दार्शनिक संरचना के सर्वश्रेष्ठ उदाहरणों में से एक है और निश्चय ही हमारे काल के बाद भी जीवित रहेगा क्योंकि यह किसी भी युग और संस्कृति के मनमौहीन पाठक को सम्बोधित करता है और एक शोचनीय सत्य को एक नयी भाषा में व्यक्त करता है। यह साबित करके कि हार्बर्ट में सिद्धान्त की जो कई सूझनी हवाई उनके चारों ओर बह रही थीं और जो अब भी अमरीकी दर्शन में विरोधी विचारों में बहती हैं, उन्हें स्थिरता और विद्या प्रदान करने के प्रयास के रूप में निकट अतीत के अमरीकी विचार के परिप्रेक्ष्य में इस पर विचार किया जाए इसके सिद्ध है विचार करना व्यर्थ होया, क्योंकि वहाँ भी दर्शन अपने वहाँ यह ग्रन्थ एक स्मरणीय उपसर्ग के रूप में स्थान पाने के योग्य है। फिर भी यह बता देना उचित होगा कि इसकी आन्तरिक कठोरता में 'मन्त्रिम गुह्यतावादी का इतना धंध है और इसके सिद्धान्त में प्रकृतिवादी तत्त्वमीमांसा का इतना धंध है कि इसके अन्तर्गत ही अमरीका में इसके प्राकृतिक उद्गम का पता चल जाता है, चाहे पब्लिक स्वच्छ आकाशों के नीचे और पब्लिक सूर्य रुचियों वाले लोगों के बीच, अन्ततः इसका भाग्य जो भी हो।

सातवाँ अध्याय

भाववाद

शैक्षिक जागरण

शैक्षिक चर्चावाद की भूमि से भाववाद का उद्भव धीरे-धीरे हुआ किन्तु अपने विकास के साथ यह एक नया जीवन लाया। धर्मरीढ़ी विचार और सिद्धांतों में इस नयी भावना का सम्पूर्ण प्रभाव प्राप्त करने तक का दौर इसे धरार पुनर्जागरण नहीं तो पुनः-स्वास्थ्यसाम प्रथम्य कहना चाहिये। उन्नीसवीं शताब्दी की प्रसिद्ध चौथाई में हमारे प्रतिष्ठित कविजों और विद्वानों के संभवों में दर्शन एक स्वतन्त्र विभाग का नाम हो गया। दार्शनिक विमर्श की कला को इससे काम हुआ या हुआ यह अब भी एक विवादास्पद प्रश्न है, किन्तु स्पष्टतः यह पाठ्यक्रम में एक महत्वपूर्ण परिवर्तन का दौर दर्शन की शैक्षिक प्रतिष्ठा में इस दायरे के कुछ अधिक सामान्य सांस्कृतिक निहितार्थ भी थे। दार्शनिक विचार और वैज्ञानिक व्यावसायिक बन नये और फलस्वरूप दर्शन की धर्मरीढ़ी 'व्यवस्थाएँ' उत्पन्न होने लगीं। धर्मरीढ़ी संस्थाओं में दर्शन की पूर्ण-विकसित वैज्ञानिक व्यवस्थाएँ उत्पन्न होकर प्रकट हुईं यह मुख्यतः इस उद्यम के कारण या अथवा किन्तु हमने शैक्षिक चर्चावाद के उदय की चर्चा करते समय किया या कि दार्शनिक विचार मुख्य चर्चावादीय राजनीतिक और धार्मिक विचार-व्यवस्थाओं का एक प्रमुख धर्म या और यह कि 'मानसिक दर्शन' का उदय होने के पहले एक स्वतन्त्र अनुशासन के रूप में दर्शन की भाँति बहुत कम थी। अब हमें एक शैक्षिक अनुशासन के रूप में 'मानसिक दर्शन' के विभाजन का दर्शन करना है, एक ओर 'मानसिक विज्ञान' या मनोविज्ञान में और दूसरी ओर परिकल्पनात्मक विचार के प्रयोग में जिसकी प्रभावशाली अब बौद्धिक परमता, 'स्वतः' दर्शन या 'प्राथमिक दर्शन' के रूप में की गयी जिसमें व्यापक-दर्शन तत्त्व-मीमांसा और ज्ञान-मीमांसा का विषय था। चर्चावादी चर्चाकार-शास्त्र और राजनीति के

स्वतन्त्र, सार-रूप और बाधरहित में सिद्धा-शास्त्र से भी स्वतन्त्र, यद्यपि इसके प्रोफेसर
 कामधौर पर प्रख्यातकों के रूप में अपनी जीविका धरित करते हैं। सर्वान और
 मनोविज्ञान का व्यावहारिक रूप स्वयं बर्मनी से साया गया था। भठ यह बात
 समझी जा सकती है कि भाषावाद की बर्मन-बाधरहितों को धमरीकी जीवन में
 सबसे पहले व्यवस्थित धर्मव्यक्ति मिली।

बर्मन भाषावाद की व्यवस्थित व्याख्या करने वाले पहले धमरीकी धर्मशास्त्री
 और प्रोफेसर, यूनिफन कॉलेज के सार्वभ्य परसियस डिपॉक (१७६८-१८५८)
 थे। कैथेन सत्राय हेनरी की भाँति छात्र-जीवन में उन्होंने उस बिसमण
 प्रख्यातक एलिफ्रासेट गेट से प्रेरणा पायी और (बेस्टम रिडर्स तथा धर्मन
 धर्मनरी में) बर्मशास्त्र के प्रोफेसर के रूप में उनका बड़ निबन्धन था कि एक
 पूर्णतः धार्मिकशास्त्रिक तर्कनामकी बर्मशास्त्र निकषित करें। यह ध्यान देने
 योग्य है कि उनकी धर्मप्रथम प्रकाशित रचना धार्मिकशास्त्रिक व्यावहारिक भाषावाद
 की एक धर्मव्यक्ति है। १८३३ में जब वे सिचिस्ट्रीक, कानेस्ट्रिट में पारसी थे,
 उन्होंने 'कानेस्ट्रिट पीस सोसायटी' के समस्त एक धर्मव्यक्त रूप में तर्क-संगत
 और प्रभावकारी भाषण की सोसेब धार्मिक मिनिस्टरी हेल्थुवन एण्ड बी प्रेन्टि
 केविस्टी धार्मिक बेयर रिपुब्लिक' (धार्मिक धर्म के ज्ञान और उसे दूर करने की
 व्यावहारिकता) पर दिया। १८३८ में यूनिफन कॉलेज की सम्पत्तता से धर्मकाष्ठ
 बहल करने के बाद डिपॉक एमइस्ट में साधुवेदस राज्य में रहने लगे जहाँ वे
 अपनी भाँति और यूनिफन छात्र एमइस्ट कॉलेज में सर्वान के प्रोफेसर और बाद
 में कॉलेज के धर्म्यस धूमियस एच-सीम्स के छात्र रह सकते थे। सीम्स ने उनके
 धर्मव्यक्तिक लोकरप्रिय धर्मों को संशोधित किया और इस प्रकार उनके प्रभाव को कई
 धार्मिक धर्मियों तक धारी रखा।

डिपॉक ने राष्ट्र के पराधों के सिद्धांत को धर्म समझ और तर्कबुद्धि की
 धीम मन-धर्मियों से सम्बन्ध धीम 'प्राग धनुसब बौद्धिक धर्मियों की एक
 धर्मव्यथा में पुन निर्मित किया। धर्मिय धनुसब के एक धर्मशास्त्राण रूप में
 धार्मिकशास्त्रिक विवरण के बाद जिसका धर्मिय धीम प्रसामान्य धर्म्य रूप
 धर्मना का रूप धर्मियस सम्बन्धी था उन्होंने समझ के 'रचनात्मक' धर्मों का
 धर्मिय विवेचन किया और 'प्रकृति की धूम्यी धर्मव्यथाओं का धर्मशास्त्र' किया
 धर्मिय वे धर्मव्यक्तिक धर्मोबाध और धूम्यी-धर्म्य के धर्मव्यक्तिक धर्म में तर्कबुद्धि में धर्म्य
 को भी धर्मिय थे। उनकी धार्मिकशास्त्रिक रचना के धर्म्य में तर्कबुद्धि में धर्म्य
 धनुसब 'धर्म्यवहल' का धर्मिय है। उनके धर्मानुसार तर्कबुद्धि की धर्म्य धनुसब
 धर्मिक धर्मों का सम्बन्ध 'धूम्यी' धर्मिक से था और इसका धीम बड़ का
 धर्मिक धर्म ने धारे धर्मिकधर्मनात्मक धर्म से धर्म्य कर दिया है और धर्म

विशिष्ट क्षेत्र के अन्तर्गत रखा है, जो उनके अनुसार, व्यावहारिक तर्कबुद्धि है।^१ त्रिकोण के अनुसार तर्कबुद्धि कुछ स्वतः-स्फूर्ति या क्रिया का अर्थ ब्रह्म कर सकती है।

'सरल कुछ क्रिया को यह तर्कबुद्धि प्रवधारणा इस प्रकार, विक-काल और वस्तुओं को प्रकृति से किसी प्रकार सीमित नहीं है और सभी स्तरों में प्रकृति से भागी बाने की एक प्राग्-प्राणुमतिक स्तर है। सिद्धांत कुछ माध्यम की इस तर्क बुद्धि-प्रवधारणा के जो प्रकृति की शिष्टो भी स्थितियों के अन्तर्गत नहीं भाती और जिसमें तार्किक निर्णय के आवश्यक सम्बन्धों में से कोई भी उपस्थित नहीं होता प्रकृति से प्रतीकिक की ओर जाने का कोई भी मार्ग खोजना निरुत्थल असम्भव है। और यही व्यक्तित्व का हमारा पहला उत्प होना।

अर्थप्रकृत की क्रिया की मत्-शक्ति के रूप में तर्कबुद्धि के पूर्ण विचार का इस प्रकार व्यक्तित्व में परम स्थान है। प्रकृति को किसी कुछ स्वतः-स्फूर्ति स्वायत्तता और स्वतन्त्रता में समझना या समझना है। वा, बड़े बात दूरे से धरती में— तर्कबुद्धि प्रकृति को एक परम व्यक्तिक के रूप में समझ सकती है।^२

'राजनस साहसोत्तमी' (तर्कनावासे मनोविज्ञान) बड़ी समाप्त होती है, वहीं से 'राजनस कास्मोत्तमी' (तर्कनावासे ब्रह्मण्ड दर्शन) आरम्भ होती है।

'कहाँ कोई स्थिति ऐसी अवश्य होगी जहाँ से साफ देखा जा सके कि सृष्टि के ऐसे नियम हैं जो अवश्यमेव अज्ञ और धारणत सिद्धान्तों द्वारा निर्धारित होते हैं। प्रकृति में किसी वस्तु को और उसी प्रकार स्वयं प्रकृति को भी वहीं तक बोधयन्त्र बनाया जा सकता है, जहाँ तक वह किसी तार्किक सिद्धान्त के अन्तर्गत आती है। और, ऐसा सिद्धान्त प्रकृति के उद्गम में ही नियन्त्रण रखा होगा और बनाया गया होगा। अथवा, प्रकृति सबैव अर्थहीन और लक्ष्यहीन रहेगी। अतः सिद्धान्त किसी सर्वथा संपूर्ण अन्तर्दृष्टि को अपने में ही बिना देना कि तथ्य क्या होये और परम-तर्कना के लिए तथ्यों के किसी ओ मापन की आवश्यकता नहीं हो सकती।^३

१ लालिभ परलियस त्रिकोण, 'राजनस साहसोत्तमी, और बी सभरेरि' व आहडिया ऐवड बी सभरेरि' ली अंड अल इण्डेतिनेल' (सेरेर'डो स्पुयाक, १९५४) पृष्ठ १५९।

२ वही, पृष्ठ ६२०।

३ लालिभ परलियस त्रिकोण, 'राजनस कास्मोत्तमी, और बी एडनल प्रितिबिस ऐवड बी मैतेवरी ली अंड बी पुनिवरी' (स्पुयाक, १९५८) पृष्ठ ३।

परम तर्कना या ईश्वर का ज्ञान कभी भी 'सम्बन्धकारक समझ के निर्माणों की वस्तु' नहीं हो सकता वरन् केवल 'तर्कना की वास्तविकता की वस्तु हो सकती है। पर्याप्त है कि सृष्टि में हम प्रकृति में उत्पन्न होने वाले तर्कों के सम्बन्ध में एक अर्थहीन बयारमकता पाते हैं।'

ईश्वर तर्कनापरक है। इसका एकमात्र प्रमाण हमारे पास यही है कि उसकी सृष्टि की परिस्थिति तर्कबुद्धि में होती है। डिर्कोर्र ने प्रभावशाली रूप में सृष्टि को शैली से अपने को पाने और जानने की प्रक्रिया के रूप में चिन्तित किया जब तक कि धर्म में उसने मनुष्य में अपने जनक के साथ ठाकुर समागम प्राप्त करने विषय की स्थिति प्राप्त नहीं की।

अपनी अपनी महान् रचना 'ह्यूमैनिटी इन्मॉर्तल थोर मैम ट्राइड फालैम ऐन्ड रेडीम्ड (अमर मानवता या मनुष्य का विचारण पतन और उद्धार १८७२) में डिर्कोर्र ने मनुष्य के इतिहास को, उसके प्राकृतिक जीवन से धारण जीवन में धारण की प्रक्रिया के रूप में 'पूर्ण विचार में समझने की चेष्टा करके अपने इस सिद्धान्त को पुरा किया कि मनुष्य सृष्टि का अन्तिम रूप है। मनुष्य को एक 'मध्य अवस्था' में चिन्तित किया गया है जिसमें वह अन्तिम निर्णय की प्रतीक्षा कर रहा है, जब मनुष्य की परिमित धारणा की सीमाएँ, सृजनकर्ता के 'बहुतेरे कार्यों की साम्यता को समझने में उसकी असोप्यता दूर हा आयेगी और ईश्वर का उद्देश्य 'सत्य हो जायेगा'।

मानव इतिहास के इस सिद्धान्त में निहित संस्यवाद का अनुभव सबसे अधिक स्वयं डिर्कोर्र ने किया। रुढ़िवादी पादरियों ने उन्हें 'वैन्थोस्ट' कह कर उनकी धारणा की भी क्रिस्तु इन धारणों से उन्हें हतनी चिन्ता नहीं हुई। जितनी स्वयं अपने इस भाष्य से कि प्रायतुम्ह मिडान्तों और नियमों पर निर्भर रहने से परम तर्कना का अस्तित्व चाहें प्रमाणित हो सके क्रिस्तु इसके मानवी अनुभव की प्रति केवल उद्धार की पुराणका के सम्बन्ध में ही बोधगम्य रह जाती है। धुन अर्थशास्त्र का मात्र प्राकृतिक नियम के सम्बन्ध में मानवी अनुभव की एक पूर्णतः तर्कनावादी समझ अस्मत्प्रतीति होती थी। धन डिर्कोर्र का ध्यान इतिहास के तर्कों में लगा। अनुभव के पुष्करण के रूप में अस्तु और हीवेस दोनों के अर्थशास्त्रों का ध्यानपूर्वक अध्ययन करने के बाद वे इस मनीत्रे पर पहुँचे कि अस्तुवादी बात नहीं एकता और हीवेसवादी एक नहीं एकता। धन उन्होंने

१. वही, पृष्ठ २५७।

२. पार्थोशम—यह सिद्धान्त कि ईश्वर हर वस्तु है और हर वस्तु ईश्वर—धनु०

संघर्षित सांख्यिकता के तर्कशास्त्र का निर्माण करने का अन्तिम और साहसपूर्ण प्रयास किया, जिसे उन्होंने 'तर्कना का तर्कशास्त्र, सांख्यिक और सांख्यिक' (श्रीलालिका शास्त्र टीका युनिवर्सल ऐड एटर्नल, १८७५) कहा। भाषाशास्त्री तर्कशास्त्र के इस पुनर्निर्माण में उन्होंने सांख्यिक और धार्मिक पद्धतियों के द्वेष को दूर करने की चेष्टा की जो चेष्टा उनकी अन्य सभी रचनाओं में निहित है और मानवी अनुभव में परम अनुभव की रक्षाओं को चिह्नित करने का प्रयास किया। अर्थात् उन्होंने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि यहाँ और इस समय भी मानवी अनुभव में ऐसे तत्व हैं जिनकी विशेषता है कि वे 'आत्म-सारभूत, आत्म-बुद्धिपूर्ण, आत्म-मरिच, आत्म-अविज्ञान, और आत्म-स्वीकृत' हैं। उन्होंने यह भी कहा कि एक पूर्णतः असूचित विज्ञान के रूप में अविज्ञानी तर्कशास्त्र अपनी सीमाओं से मुक्त हो सकेगा और एक सांख्यिक विज्ञान का आकार बन सकेगा जिसके अन्तर्गत में 'संघर्षित सांख्यिकताओं' का पर्याप्त निरूपण हो सके।

'यद्यपि अपेक्षितमा कम लोभ धनी यह शेष पाते हैं कि ऐसा व्यापक अर्थवादी तर्कशास्त्र एक सर्व-व्यापी संघर्षवाद से बचने का एकमात्र उपाय है, किन्तु इसका पूर्ण विश्वास कि वह समय व्यापक दूर नहीं बच यह एक सामान्य विश्वास बन जायेगा और एक नये और बेहतर तर्कशास्त्र की आवश्यकता का व्यापक रूप में अनुभव होगा हम पर एक अतिरिक्त भार डालता है कि हम न केवल इस स्थिति को धीमे मानने के लिए जो कुछ हो सके करें, बल्कि इस आवश्यकता की पूर्ति के लिए भी जो कुछ हम कर सकते हो करें।'

एमहर्स्ट के शैक्षिक कारक को जिसकी तीव्र हिताई ने इतनी अच्छी डाली थी, उसके एक शिष्य जार्ज एडवर्ड गारमैन की रचनाएँ एक असाधारण पुनर्जागरण तक से गयीं। उन्होंने कौटिल्य के विचारों में हिताई की रचनाओं को, या कौटिल्य के अर्थशास्त्र के अनुसार 'व्यक्ति' को रटते हुए बहुतेरा समय व्यर्थ गँवाया था। किन्तु बाद के वर्षों में स्वतन्त्र अध्ययन और मनन के द्वारा उन्हें भाषाशास्त्री सिद्धान्त के महत्व का निजी रूप में बोध हुआ। कौटिल्य के दर्शन ने विशेषतः उनके अपनी अनुभव में एक नया जीवन प्राप्त किया। गारमैन ने अपना सारा जीवन इस कला के विकास में लगाया कि धार्मिक समस्याओं को महत्वपूर्ण निजी चिन्ता का विषय समझे। उनका विचार था कि जिस प्रकार उनकी अपनी पीढ़ी प्रकृतिवाद द्वारा अज्ञान धार्मिक संकट में व्यस्त रही उसी प्रकार अपनी पीढ़ी उस सामाजिक संकट में व्यस्त रहेगी जो 'लोभ और अत्याचार' की प्रतिकृति है

उत्पन्न हो रहा था। अतः उनके लिए भावधार का अर्थ था, दाहिरी नागरिकता का सिद्धान्त—प्रकृति की नागरिकता और राज्य की नागरिकता। उन्होंने ज्ञान और भावधार दोनों में ही 'मानव-समस्या' पूर्वप्रश्नों के धातोचलात्मक स्थानावस्था के रूप में 'धार्मिक सिद्धान्तों' या वस्तुपरक मानकों की सिखा देने में हिर्काक के सामाजिक दर्शन का बड़ी प्रभावकारी सीख से उपयोग किया। किन्तु हिर्काक के ग्रन्थों का उपयोग करने के बजाय दार्शनिक समस्याओं का व्यावहारिक महत्त्व प्रदर्शित करने के लिए (एक समय में एक) और इस प्रकार अपने छात्रों को कक्षा में यन्भीर भाव-विचार के लिए और पाठ्य-ग्रन्थों को बुद्धिपूर्वक पढ़ने के लिए तैयार करने के उद्देश्य से उन्होंने स्वयं अपनी कुछ पुस्तिकाएँ अपनी कक्षाओं में बाँटीं। इस प्रकार उन्होंने सीखी के सिद्धान्त दम्ब की—सोस्ये की 'वर्षों के बेल्लों में सबसे महत्त्व—नेटले-बाला सबसे-धार्मिक-धैर्य-नीचे-उत्तरने-बाला और उसके बड़ा कोष-निकास-सोने-बाला' का कक्षा भाषा था—एक निजी अनुशासन में परिचालित कर दिया, जिसमें बहुसंख्यक प्रतिष्ठित धर्मोपदेशी विचारकों को जन्म दिया। उनका उल्हास संक्षेपक का धर्मोपदेश में सबकुछ विश्वास करते थे कि न्यू-इंग्लैण्ड के धार्मिक क्षेत्र में हो रहा धार्मिक आचरण धर्मोपदेशी जीवन में एक महान् तुल्य का आरम्भ होता।

धर्मोपदेशी जीवन और नैतिकता को नुबाउने बालो धार्मिक के रूप में काँट के भावधार पर आरम्भ की घास्ता में सिधकों का एक बिसिष्ट समूह उद्गमणी था। इनमें से हर एक की अपनी अपनी विचार-व्यवस्था थी, किन्तु वे अपने छात्रों में दर्शन के महत्त्व की भावना जगाने में और इस प्रकार बच्चों से स्वतन्त्र धार्मिक-दर्शनों के एक छोट का निर्माण करने में उत्कल हुए। वे भावधार की बच्चों की प्रतिबन्धिता में अलग उपदेशपीठों की स्थापना करना नहीं चाहते थे, फिर भी उन्होंने धार्मिक घास्ता और नैतिकता को चार्चियों के प्रभाव से मुक्त किया और कि साहित्यिक परस्परबाधियों ने सिधा संस्थाओं के बाहर किया था। वे लक्ष्मण घाते हो देवीबानी थे, किन्तु ईश्वर के प्रति उनकी दृष्टि प्रार्थना की घास्ता धातोचना की थी और उन्होंने उस कर्म निरपेक्ष धार्मिकभावता का विकास किया मार्ग और हीनरी जिसके पैगम्बर रहे थे। हार्वर्ड में जॉन हर्बर्ट नामक ऐसा सामाजिक नीति-शास्त्र पढ़ा रहे थे जिसका उद्देश्य बुद्धिवाद और हीनतवाद के बीच मध्यस्थता करना था। 'मैसाचुसेट्स इन्स्टिट्यूट ऑफ़

१. जर्मन एडवर्ड गार्लेन, डेटर्स, मेल्बर्न 'रेब्ड रेड्ग्रेड', एलिजा वाइजर गार्लेन द्वारा सम्पादित (कॉन्सिडर १९०६), पृष्ठ ४४३।

टेक्सासाधी' में धीरे धीरे कैसिफोर्निया विश्वविद्यालय में डॉ. होम्स हॉविगन एक बहुलवादी, वैयक्तिक भाववाद की शिक्षा दे रहे थे। बोस्टन विश्वविद्यालय में बोर्डेन पार्कर वाउन एक धार्मिक एकलवादी वैयक्तिकता का प्रस्थापन धीरे प्रचार कर रहे थे। येत मिडिलबरी धीरे फिर स्मिथ कॉलेजों में मॉरेब स्टुघर्ट जेम्स थे जिनकी धारा चौथीस वर्ष की धारामु में ही प्राकृतिक मूल्य न हो जाती तो वे इस समूह के सर्वप्रमुख सदस्यों में होते। ब्रिस्लियम कॉलेज के जान वैस्कम धीरे जॉन ई० रसेल थे वेस्लेयन विश्वविद्यालय क ए सी० फार्मस्ट्रॉना थे येस के जार्ज ट्रम्बुस सैड थे पेन्सिलवेनिया विश्वविद्यालय के जार्ज फुल्टन थे जॉन्स हॉपकिंस धीरे मिडियन विश्वविद्यालयों के जार्ज सिन्नेस्टर मॉरिस थे प्रिन्सीटन के जॉन प्रायर हिबेन धीरे फ्लेक्सेण्डर टी फार्मथ थे कॉर्नेल के जेकर मूल्य धारमन थे धीरे फिर कोलम्बिया के निकोसस मरे बटनर थे ही। सामान्य प्रेरणा से अनुप्राणित होकर, इन महान् शिक्षकों ने न केवल अमरीका में दर्शन सम्बन्धी व्यावसायिक प्रसलों की नींव डाली, बरन् व्यवस्थित दर्शन को अमरीकी जीवन में एक सम्पूर्ण प्राचीनतमक कार्य-स्वाभ प्रदान किया जिसकी शक्ति शीघ्र ही शिक्षा-संस्थाओं से बाहर बहुत दूर तक प्रकट हुई।

१ कोलम्बिया की स्थिति ब्रिस्लियम की। स्कॉटलेण्ड से बुलाये गये प्रोफेसर जार्ज एम० मैने कड़िबाव के पुराने समर्भक थे। ११ फरवरी, १८६३ को ही जी० टी स्टुंग की प्रकाशित धारपी के अनुसार दुस्त्रियों ने निश्चय किया था कि प्रोफेसर मैने के 'धार्मिक सौन्दर्यशास्त्र' सार-सर्व धिमान 'दुस्त्रिय संकितन', जाले स्कॉटी लस्वमीमांसा शिक्केत धीरे पाछण्ड को साक करक इन कोरी कम्पना की छायाओं के स्वाभ पर साक्षिय के इतिहास धीरे दर्शन के इतिहास की ठोस धीरे बोधवम्य शिक्षा प्रतिष्ठित करे जाये जसो कि मैन्सिबकर हुमें दिया करते थे। फलत प्राठवें बजक में जन्होंने धारीर-क्रियात्मक मनोविज्ञान के एक प्रोफेसर की उलास की धीरे बुर्बाभ्यवस प्रिन्सीटन के प्राचिन्नाड फ्लेक्सेण्डर को निमुक्त किया जो धारीर-क्रियात्मक मनोविज्ञान के सम्बन्ध में दुद्य न जानवे के प्रतिरिक्त, मैने से भी धाराव धर्मापक सिद्ध हुए। बीरे-बीरे, जर्मनी में धर्मापन करके सीटे हुए निकोसस मरे बटनर ने दर्शन धीरे मनोविज्ञान में प्राचीनतमक शिक्षण संभलित किया। पहला पाठ्य-क्रम १८८५-८६ में धारमन हुआ। १८८८ में बटनर दर्शन के प्रोफेसर निमुक्त हुए धीरे १८८० में जन्होंने एक स्नातकीय 'दर्शन विद्यालय' स्थापित किया।

भाववाद की धाराएँ

इस दैक्षिक पुनर्जागरण से बर्लिन के सागन—महान् प्रोफेसरों की महान् पीढ़ी से, जिनमें से हर एक ने स्वतन्त्र रूप से जर्मन भाववाद का एक धमरीकी संस्करण निरूपित किया बर्लिन की कई धाराएँ निकसित हुई जो एक पीढ़ी से अधिक समय तक प्रभावी रही हैं और जिनमें से हर एक अपने विविध प्रकार के भाववाद को प्रतिष्ठित करती हैं। इन चार मुख्य धाराएँ पहचान सकते हैं जिनमें से हर एक का एक प्रभावशाली दैक्षिक केन्द्र है, एक संस्थापक है और स्मूर्तिविक निष्ठावान् शिष्यों की एक पीढ़ी है। इन्हें सुविधापूर्वक इस प्रकार रखा जा सकता है—

१ वैयक्तिकता बोस्टन विश्वविद्यालय, बार्डेन पार्क बाउन

२ परिष्करणवादी वा सम्तुपरक भाववाद कॉर्नेल विश्वविद्यालय जेम्स एडमिन् प्रीटन

३ पारम्परिक भाववाद; विद्विग्न विश्वविद्यालय जार्ज विश्वस्टर मॉरिस; और

४ परम भाववाद हार्वर्ड विश्वविद्यालय जॉसिया रॉयस।

इनमें से वैयक्तिकता दैववाद और दैक्षिक इतिहास के क्षेत्र के सर्वाधिक निष्कट रही हैं, सर्वाधिक व्यक्त रूप में एक जर्म के दर्शन का कार्य करती रही हैं और इन्होंने एक सम्बन्ध विचारवाच के बाह्य चिह्न सबसे अधिक क्रामय रहे हैं। यह मेयोविस्ट (जर्म-सम्बन्धवादी) जर्म की संकीर्ण बौद्धिक सीमाएँ तोड़ने में सहायक हुईं। मेयोविस्ट जर्म में धनुज सिद्धान्तों के प्रति बय और तिरस्कार की जर्म-सम्बन्धवादी भावना का रही थी जिन्हु अपने वैयक्तिकतावादी धर्मवास्तियों की मुक्त-मुक्त कर यह धार्मिक सभ्यता की धीरे धीरे उसमें सर्वाधिक सादृश्यपूर्ण नेताओं को देखें तो मन के धार्मिक दृष्टिकोणों का भी सम्बन्ध ही गया है। बोस्टन विश्वविद्यालय के प्रोफेसर बाउन अपनी पीढ़ी के सर्वाधिक प्रतिभाशाली अध्यापकों और स्वतन्त्र-बुद्धि ध्यष्टियों में से धीरे धीरे उनकी पुस्तकों के सिद्धान्त पुराने बड़ गये हैं, किन्तु अपनी स्पष्टता और विचार तथा धर्मिध्वंजना-दृष्टि के कारण अपने ही धर्म भी रोचक हैं। बाउन ने अपना ध्यान सादृश्यपूर्वक करने का के दैक्षिक दर्शन की दो मुख्य सम्बन्धियों में लगाया— उन्होंने मन-चक्र मनोविज्ञान की दुर्लभताएँ ब्रह्मिष्ठ की धीरे एक सारवान् ध्यात्मा में पुरानी पड़ी भावना के स्थान पर धर्म के धनुमन्वित धर्मों की विवेचना ब्रह्म की। सर्वप्रथम धार्मिक प्रेरणा उन्हें उस समय मिली जब वे न्यूयार्क विश्वविद्यालय में एक छात्र थे, वही उन्होंने रोमर की एक सदाक ध्यात्मा

स्पष्ट नहीं होती कि प्रामाणिकता का अर्थ क्या है और इसके अतिरिक्त, मानव मन उसके विषय है।^१

बाउन की 'स्टडीज इन बीसम' (१८७६) किर्सांड्री ग्रॉस बीसम (१८८७) और 'मिनिमिस्स ग्रॉस एपिक्स' (१८८९) लोकप्रिय पाठ्य-पुस्तकों की विशेषतः मैकडिस्ट प्रिन्सिपल और कतिजों में। उनकी पुस्तक 'परवर्तिसिम' (१९०८) ने मानवादी दर्शन और बर्नशासन की एक विशिष्ट धारा को व्यवस्थित निरूपण प्रदान किया। बाउन ने वैयक्तिकता का समर्पण परम्परागत ब्रह्माण्ड-दर्शन के आधार पर किया था, किन्तु बाद में इस धारा के समर्थकों विशेषतः बी० ए० को ई० एच० शाएन १० सी० मुन्सन और धार० टी० फ्लेवेलिय ने इसका समर्थन मूर्खों या पाठ्यों के एक दर्शन के रूप में प्रकृत किया। उनके कथनानुसार 'बुनि सारे मूय परिशेष्य और अर्थ व्यक्तित्व में ही स्थित है अथ' व्यक्तित्व ही अन्तिम धातुमायिक यथार्थ है और ईश्वर व्यक्तियों का व्यक्त है। यह दर्शन स्पष्टतः देववाद का समर्थक है और इस प्रकार एक रूप में ईश्वरत्व की ओर छि छफर्ड देने का प्रयास है, किन्तु यह केवल भाववाद के पक्ष में 'मानविकता' के वा बर्नने के तर्कों की पुनर्प्रतिष्ठा नहीं है। इसका दृष्टिकोण नतीवैज्ञानिक है किन्तु इस मनोविज्ञान धनुमधवाह का प्रामोचक है। विशेषतः शाएन ने अपने देवता को और एक 'परिमित ईश्वर' में निश्वास के अर्थ समर्पण की एक साधारण मूय मोमांसा या मूय की लक्ष-मीमांसा के अर्पण रखा है जिसके फलस्वरूप वैयक्तिकता का उनका रूप हॉबिसन कास्मिन और लैटन की वैयक्तिकता के ओर मानवादी विचार के अन्य प्रवृत्तियों को कुछ निकट है। ये मानवादी 'परिमित ध्यान या धातुमायिक आधार को अंततः किया के रूप में देखते हैं और मूर्खान्त वा अथन में ऐसी किया सर्वाधिक स्पष्ट रूप में विद्यमान है। वस्तुपरक मत की खोज अथन उनका अस्तित्व है तो उन मानकों में को वा सफली है जिनके द्वारा धारमाएँ अपना और एक-दूसरे का संबंधन करती हैं। इत प्रकार वे वैयक्तिकतावादी बाउन के मुस-दवाई सिद्धांत उद्वेगवाह और मोडिसासन को और विकसित करने में सफल हुए हैं यद्यपि उन्होंने देववाद के पक्ष में ब्रह्माण्ड दर्शन के उन तर्कों को नहीं अपनाया जिस पर बाउन की प्रारम्भिक रचनाएँ आधारित थी। अतिरिक्त, वे अपने पक्ष को इस सिद्धांत पर आधारित करके समुष्ट है कि 'जिसमें मूर्खों और अर्थों की एकायी वास्तविक प्रतिष्ठा हो उनके ऐसी एकमात्र

१ बोर्डन पी० बाउन 'बिबरी ग्रॉस बॉट देवड नतिज' (म्युपॉर्क, १८८७), पृष्ठ १०८-२०९।

विश्वदृष्टि नहीं है, जिसके लिए मन, व्यक्तिगत और उनके मूल्य सर्वोच्च हों। १

कॉर्नेल विश्वविद्यालय की चारा का वस्तुपरक भाववाद, वैयक्तिकता का प्रतिपक्षी है। यहाँ आत्मा का एक ऐसा दर्शन पतपा है, जो मनोविज्ञान के प्रति लक्षणीय है और जो मानवी अनुभव को उसकी ऐतिहासिक काल-मरि और संस्थापक रूपों में समझने को ही एकमात्र पूर्ण अनुभववाद मानता है। कॉर्नेल के 'सेज स्कूल ऑफ फिलॉसॉफी' में 'वस्तुपरक मन' का जो यह अध्ययन होता रहा है, वह भाववाद के अन्तर्गत उस आन्दोलन का अमरीकी पक्ष है, जिसने अर्न्तरी और इन्डिस्ट्रियल वर्गों में ही पचासों के आसोचनात्मक विस्फेण (कौष्ट की परम्परा) के साथ मानव आत्मा की ऐतिहासिक व्यवहारशा (हीगैस की परम्परा) को सम्मिलित किया। इस प्रकार एक आसोचनात्मक तर्कवाद और एक इतिहास दर्शन को संयुक्त करके व्यक्ति और समाज दोनों में ही एक संघटित इकाई के रूप में, अनुभव के एक सिद्धान्त का रूप दिया गया।

सेज स्कूल के पहले आचार्य, बाद में विश्वविद्यालय के अध्यक्ष जेम्स मूस्ट शुरमन थे। कौष्ट के प्रति अपना प्रसाह उन्हें स्कॉटलैण्ड में प्राप्त हुआ था, जो कनाडा में भी उनके साथ रहा वहाँ के कई वर्षों तक बसहोत्री कनिज में दर्शन पढ़ते रहे। १८८१ में जब उन्हें कॉर्नेल बुसाया गया तो उनके अन्दर यह विचार विकसित हुआ कि आसोचनात्मक भाववाद का अमरीका के लिये विशेष महत्व है, क्योंकि यह सिद्धान्त मूलतः महान् मध्यस्व का और राष्ट्यों के बीच महान् मध्यस्व बनना अमरीकी की नियति थी। मूल के अनुभाववाद और लाइबनीज के तर्कवाद के बीच मेस बिजने में कौष्ट ने जिस रीति से उपलब्धता प्राप्त की जो उस पर शुरमन ने कौष्ट की व्याख्या करते हुए विशेष और बिना और उन्होंने पचासों के सिद्धान्त का आनुमतिक तर्क के आशयक रूपों के विज्ञान के रूप में विकसित किया। उन्होंने ज्ञान के प्राक्नुभव और अनुभवजन्य तर्कों को परस्पर पूरक और किसी भी विज्ञान के लिए समान रूप में आवश्यक माना। इसी प्रकार विज्ञानों और कलाओं के बीच मध्यस्थता को उन्होंने दर्शन का मुख्य कार्य माना। १८९२ में जब उन्होंने फिलॉसॉफिकल रिव्यू का प्रकाशन आरम्भ किया, तो इस पत्रिका के कार्य-समय की व्याख्या उन्होंने सांस्कृतिक मध्यस्थता के संदर्भ में की और यह विचार भी प्रस्तुत किया कि अमरीकी दर्शन और भी व्यक्तिगत मध्यस्थता करने वाला होना क्योंकि अमरीकी संस्कृति को सामान्यतः पूर्ण और परिष्कृत के बीच महान् समाधानकारक बनना होगा।

१ जे० ए० नेटन 'दी प्रिन्सिपल ऑफ इण्डिविजुअलिटी ऐण्ड बेन्टन' मिलकोड बरेट द्वारा सम्पादित 'कॉलेम्पोरेरी आइडियलिज्म इन अमेरिका' में (न्यूयॉर्क, १९३२) पृष्ठ १९०।

अभिप्यवासी करने का साहस कर सकते हैं कि इससे विचारों की बैसी ही पौष उत्पन्न होगी जैसी ईसा पूर्व की चौथी शताब्दी में बुनाती में हुई थी, या बिसे समम तीन पीढ़ी पूर्व ही अमरीकी में प्रौढ़ता प्राप्त हुई थी। किन्तु एक महत्वपूर्ण अन्तर होगा। हमारे राष्ट्र में दर्शन का बन्ध विशेष दार्शनिक बच्चों के प्रति निष्ठ का और विशेष दार्शनिक क्षेत्रों में मार्ग का फल होगा। हमारे संस्थापित विचार-व्यवस्थाएँ, अगर कभी उनका निर्माण हुआ तो, किसी भी पूर्वकालिक दार्शनिक व्यवस्था की तुलना में तन्वों के कहीं अधिक व्यापक सामग्री पर आधारित होंगी। यह अचानक सौभाग्य की बात है कि विशेषज्ञता की भावना दर्शन में व्याप्त हो गयी है और अमरीकियों द्वारा की गयी विशेष खोजों और विशेष प्रयत्नों पर हम अपने को बसाई दे सकते हैं। किन्तु सहयोग के बिना अम-विभाजन से कोई काम नहीं होता।^१

जब सुरमन १८६२ में कॉर्नेल विश्वविद्यालय के अध्यक्ष बन गये तो वेज स्कूल के प्राचार्य के रूप में उनका स्थान जेम्स एडविन स्ट्रिटन ने लिया जो उसहीबरी में सुरमन के शिष्य रह चुके थे और १८२४ में अपनी मृत्यु के समय तक नाबार्ड की कॉर्नेल बार के मुख्य प्रतिनिधि रहे। उनके सहबोधी प्रशासन रूप में सख्त सम्पादक थे। अध्यापकों और विद्वानों की इस प्रतिष्ठित परम्परा की पहली पीढ़ी में ही जॉर्ज बिपी (पॉससेन के शिष्य जगदी कुञ्ज रचनाओं और अन्व अमरीकियों के अनुवादक) विलियम ए हेमाथ और अर्नेस्ट ऐल्बी जैसे व्यक्ति थे। अमरीका में दर्शन के अध्यापकों के एक बड़े हिस्से ने कॉर्नेल में शिक्षा पाई और उनके माध्यम से कॉर्नेल के सिद्धान्तों और पद्धतियों ने दार्शनिक विचार और खोज-कार्य में प्रभावी स्थान प्राप्त किया। १८०२ में 'अमेरिकन एडुकेटिऑनल एसोसिएशन' (अमरीकी दार्शनिक संघ) के निर्माण में भी कॉर्नेल ने अग्रगण्य की और स्ट्रिटन उसके पहले अध्यक्ष बने। व्यावसायिक और सहयोगी दार्शनिक अध्यापकों में कॉर्नेल का यह प्रमुख भाग अक्षमिक नहीं था। इस बार द्वारा मन की बस्तुपरक प्रशासन और विचार की सामाजिक प्रकृति में विश्वास का यह व्यावहारिक प्रयोग था। अपने अन्वैश्विक मापण में स्ट्रिटन ने इसे स्पष्ट कर दिया।

'खोज-कार्य के हर विभाग में यह विश्वास बढ़ता हुआ प्रतीत होता है कि वास्तविक प्रगति के लिए बौद्धिक साहस्य और सहयोग आवश्यक है। इसमें अन्वैश्विक मापण यह है कि वैज्ञानिक कार्य में आवश्यक है कि अन्वैश्विक संवादन हो और कुछ अलग-अलग व्यक्तियों के रूप में नहीं बरन् सहयोगी

१ जेम्स गूड सुरमन, 'बी एडुकेटिऑनल रिब्यू में 'ट्रिब्यूटी नोट' काष्ठ एक (१८६२), पृष्ठ ३-४, ३।

दिमागों के एक सामाजिक समूह के रूप में कार्य किया जाये। हमने सीख लिया है कि बीजिक रूप में अपने को प्रसंग कर लेना अपने कार्य को निष्पन्न बनाना है, कि हर पीढ़ी में समस्याओं की एक मुख्य विधा होती है और अगर सामान्य उद्देश्य की पूर्ति में हम कोई योग देना चाहें, तो हमारे लिए उसी दिशा में काम करना आवश्यक है।^१

और अपने सर्वोत्तम निबन्धों में से एक में उन्होंने इसी विचार को विकसित किया।

‘मन एक पूर्ण इकाई है, और अगर धर्ममय के कुछ कर्मों में उसकी सामाजिक प्रवृत्ति प्रवर्धित होती है, तो हम यह धारणा नहीं कर सकते कि वह अपने किसी पक्ष में एकाकी और धारम-केन्द्रित बना रहेगा। फिर भी सामान्य विचार और मनोवैज्ञानिक विश्लेषण दोनों में ही विचारशील मन को एक बिछिष्ट प्रकार का अस्तित्व मानने की प्रवृत्ति है जो किसी प्रकार एक शरीर के अन्दर स्थित रहता है और एक अस्तित्व के व्यक्त को व्यक्त करता है। जिस प्रकार एक शरीर दूसरे शरीर को अपने स्थान से बाहर रखता है, उसी प्रकार व्यक्ति के विचारशील मन को एकलकी विकर्षक और अपने में सीमित माना जाता है। विचारक को एक अकेला व्यक्ति माना जाता है, जो अकेले, बिना सहायता के स्वयं अपनी समस्याओं से उलझता है। ऐसा माना जाता है कि वह अपने मन की चर्च से स्वयं अपने विश्लेषणों और मनन के द्वारा सत्य का सृजन करता है। इस मत के विरुद्ध, मैं कहना चाहता हूँ कि प्रामाणिकता की जाँच की प्रक्रिया में हमें बहूँतरे मनों का सहयोग और परस्पर-कार्य सम्मिश्रित होता है। प्रायः मनुष्यों के विचारों के सहारे और उनके प्रकाश में ही व्यक्ति अपने को वैयक्तिक कल्पनाओं और जटिलताओं में अपने मने सामाजिककरण से मुक्त करता है और इस प्रकार वास्तविक सत्य को प्राप्त करता है। परिणाम इस धर्म से मौलिक नहीं होता कि वह पूरी तरह उसी के दिमाग से निराला हो बल्कि वह बहूँतरे मनों से मिलकर काम करने का फल होता है। विचार की क्रिया किसी समूर्त व्यक्ति-मन के कार्य का फल नहीं बल्कि मनों के एक समूह के कार्य का फल होती है, उसी प्रकार जैसे वैयक्तिकता और राजनीतिक संस्थाएँ और धर्म व्यक्तियों की ऐसी ही अर्थात् एता से उत्पन्न होते और उसी में स्थित होते हैं। बिना समूह के व्यक्ति नहीं, यह बलव्य मनुष्य के विचारक रूप पर उसी तरह लागू होता है, जैसे उसके वैयक्तिक या राजनीतिक रूप पर।^२

१ जेम्स एडविन ह्योटन ‘स्टडीज इन एपेकुरैटिव चिन्ताशैली’ (म्यूयार्क १९१३) पृष्ठ ७।

२. वही, पृष्ठ ५०-५१।

जिस कारण विचार सामाजिक है, उसी कारण से ऐतिहासिक भी है। अनुभव को निरस्तता और एकता को (मनुष्य की) एक चेतन सम्पत्ति बनना होया।

“दार्शनिक विज्ञान ‘प्राकृतिक’ विज्ञान नहीं है और उससे अपने ‘तथ्य’ नहीं ले सकता। ऐसा करने का सर्व होगा दर्शन के स्थापन पर ‘मनोविज्ञानशास्त्र’ और ‘प्रकृतिशास्त्र’ को स्थापित करना। विष्णु दर्शन को, दर्शन बन सकने के लिए, तथ्यों का मानवीयकरण करता होता है, धर्मार्थ उन्हें पूर्ण और भास-चेतन मानवी अनुभव के दृष्टिकोण से देखना होता है, क्योंकि इसी दृष्टिकोण से उनका कोई सर्व प्राप्त किया जा सकता है। इस प्रकार दार्शनिक मूलतः प्रकृतिवादी होने की अपेक्षा मानववादी होता है और उसका निकटतम सम्बन्ध उन विद्वानों से होता है जिनका कार्य-क्षेत्र मनुष्य के विचार और छोड़कर क्रिया-कलाप के क्षेत्र होते हैं। प्राकृतिक विज्ञान के साथ अपने सम्बन्ध में उसकी विसमन्वयी तथ्यों के वस्तुपरक रूप की अपेक्षा उन वैचारिक क्रियाओं में अधिक होती है, जिनके द्वारा ये तथ्य प्राप्त किये गये। वह प्राकृतिक विज्ञान के दृष्टिकोण को नहीं अपनाता बल्कि उसे पूरी तरह अमान्य करके, चेतन अनुभव के सम्बन्ध में प्राकृतिक तथ्यों को एक नयी व्याख्या प्रदान करता है। इसी प्रकार सम्पूर्ण प्रकृति के प्रति भौतिक प्रकृतिवादी के समूर्त दृष्टिकोण को दार्शनिक व्याख्या के द्वारा मानवीय बनाया जाता है। दार्शनिक व्याख्या ‘मिथ रीति से तथ्यों के सर्व ग्रहण करती’ है और प्रकृति में मनुष्य के मन के साथ वह अनुभूतता रखती है, जिसके द्वारा ही प्रकृति बोधगम्य होती है। दूसरी ओर दार्शनिक दृष्टिकोण इसे मायमयक बनाता है कि मनोवैज्ञानिक ‘प्रकृतिवादी’ द्वारा प्रस्तुत मन के तथ्यों के विवरण से मिल्न एक विवरण प्रस्तुत किया जाये। मनोवैज्ञानिक प्रकृतिवादी के मात्र वैयक्तिक दृष्टिकोण को उसी प्रकार प्रस्थान-विष्णु नहीं बनाया जा सकता जैसे भौतिक-विद् के मात्र वस्तुपरक दृष्टिकोण को। जिस प्रकार भौतिक तथ्यों की मन के सम्बन्ध में देखकर दर्शन उन्हें मानवीय रूप देता है, उसी प्रकार वह वैयक्तिक तथ्यों को ऐसे कानों के रूप में देख कर जिनके द्वारा व्यक्ति प्रकृति के साथ और अन्य मनुष्यों के साथ अपनी एकता को उपलब्ध करता है, उन्हें वस्तुपरक बनाता है।”

पाठक इन पंक्तियों में ‘जीवविज्ञानशास्त्र (कला) की भावना को पहचान लेंगे। यह भावशास्त्र पद्धति और इति-बोनों में ही मानववादी था। प्रकृति की व्याख्या मनुष्य के आत्मकरण, उसके अनुभव-स्वतंत्र रूप में की जानी थी—

प्रकृति न बाहर थी, न केन्द्र में थी। इसी प्रकार, प्रकृति के विपरीत ध्रुव पर स्थित व्यक्ति मन के सिद्धे न केन्द्राय है, न आकस्मिक। प्रकृति समाप्त और व्यक्ति मिलकर विचार और संस्कृति का एक समुदाय बनाते हैं। स्वयं अपनी विचार में और साथ ही अपनी अभ्यापन और सम्पादन में भी स्टीटन ने सापेक्ष किया कि जब 'संस्करण' कार्य सम्भव नहीं था जब केवल कलाओं और विज्ञानों के विज्ञान विकसित क्षेत्र में संश्लेषणीय मन ही सम्भव था। विचार का प्रयत्न है सामान्य रूपों में प्रायः मनो के साथ काम करना। स्पष्टतः यह विज्ञान मात्र ज्ञान-मीमांसा या मात्र वैज्ञानिक अध्ययन का सर्वस्व भी नहीं था। जर्मनी और इंग्लैण्ड के समान समकालीन में भी यह माननीय कार्य और स्मृति के यथासम्भव व्यापक क्षेत्रों से दर्शन को सम्बद्ध करते उसे एक नयी प्राणव्यक्ति प्रदान करने का (सेबेन्स्टिअनोसो—बीबल्स दर्शन) प्रयास था। जैसा अधिकांश आधुनिक विचारों के साथ और निरन्तर ही अधिकांश धारकों के साथ हुआ है। हमारा विज्ञान कि यथार्थ क्या है, इसका सूचक है कि महत्त्वपूर्ण क्या है। यद्यपि यह कथन कि समय अनुभव एक समुच्चय सम्बद्ध भाविक इकाई है, उसे ऐसा बनाने के एक सबसे प्रयास का प्रयत्न था।

कनिष्ठ से भी अधिकांश जीवन के तर्क से चेतन रूप में सम्बद्ध पारम्परिक भावधार की धारा थी जो कुछ बरों तक जॉन्स हॉर्किन्स विश्वविद्यालय में और कुछ अधिकांश समय तक विधिमान विश्वविद्यालय में पनपी। इस धारा ने मानवी अनुभव की सांस्कृतिक प्रकृति के साथ-साथ उसकी वैश्विक प्रकृति पर भी धार दिया। आधुनिक कविता के स्नातक और मूलभूत विचारार्थिक अभिप्रेत के छात्र, जॉर्ज किन्नेस्टर औरित उन बहुतेरे युवा उद्योगिक परिवारों में से थे जिन्होंने सर्वश्रेष्ठ को अपनाते के बजाय जर्मनी में अपना अध्ययन जारी रखा पसन्द किया और इन निर्बंध क फलस्वरूप ईसाई परिवारों का कार्य हमेशा के लिए छोड़ कर अपने को दर्शन के अभ्यासन में लगाया। उन पर हमारे नगर के उत्तरिकी और बर्लिन में इन्वैन्सुवर्न का प्रभाव पड़ा। इनमें उन्होंने अधुनाई हीबेनकाशी सर्वश्रेष्ठ के बजाय एा आधुनिक अस्तित्व के विज्ञान में धरन्तु की उत्पत्तीनांसा द्वारा प्रबुद्ध पारम्परिक में नगर की खोज करना सिखाया। १८६८ में समकालीन वापस जाने के बाद कई वर्ष तक वे बोस्टन और वीसिक हल्लि से टटोकरने में ही लगे रहे। वे आधुनिक साहित्य और भाषाएँ पढ़ाने के लिए १८७० में पिन्यागन गये किन्तु समकालीन में भावहार की एक विविष्ट धारा के संस्कारक के रूप में उनकी भूमिका १८७८ में ही निरिबन्ध हुई, जब उन्होंने विधिमान और जॉन्स हॉर्किन्स दोनों में ही पढ़ाना आरम्भ किया।

वे जर्मनी से जॉन्स के पत्रों की दिनांशिकी व्याख्या और भावहार में रचित

विकास समिवृद्धि और वास्तविकीकरण सम्बन्धी धारस्तुबासी धारणाओं को सम्मिलित करने के पक्ष में उत्साह लेकर सीटे। ट्रेन्चेलोनबुर्घ और ग्राम्प नव-कॉन्ट समर्थक संकल्पनाधियों की भाँति उन्होंने कहा कि विचार के कार्य धार्मिक धर्म में पति होते हैं और विचार की योग्यता गति की योग्यता होती है। मन के विज्ञान को ऊर्जा के अन्य प्राकृतिक रूपों के विज्ञान में सम्मिलित किया जा सकता है। मन की सुवनात्मक (निर्माणत्मक) धर्मियों को प्राकृतिक ऊर्जाओं के रूप में समझा जा सकता है, जो स्वतःस्फूर्त वा तात्त्विक होने के कारण स्वतन्त्र हैं। तर्कबुद्धि के जीवन के इस विस्तारका उद्देश्य हीनेसधारियों द्वारा तर्क और इन्द्रात्मकता पर अति आग्रह की आलोचना प्रस्तुत करना था। मॉरिस के अनुसार इतिहास के क्रम में विचार की 'पति पूर्व पक्षों के एक तर्कपूर्ण' अनुक्रम से धार्मिक, जीवन क्रियाओं की समिवृद्धि थी। मॉरिस ने मन के सुवनात्मक क्रिया-कलाप की इस व्याख्या का उपयोग ऐसे दृष्टिकोण के रूप में किया जहाँ से वे स्विनोजा साधवनीय और हीनेस की 'तात्त्विक-व्यवस्थाओं' की आलोचना कर सकें और सामान्यतः विस्तारका की धार्मिक पद्धतियों को गणित और इन्द्रात्मक पद्धतियों के विरुद्ध प्रस्तुत कर सकें। वे दर्शन को एक स्वतन्त्र और विशिष्ट विज्ञान मानते थे एक धर्म में प्रयोगत्मक किन्तु पद्धति और सत्य में एक ओर धार्मिक विज्ञानों से तथा दूसरी ओर गणितीय और तात्त्विक विज्ञानों से भूतवा मिश्र। उनके लिए यह धरीर के (धारस्तुबासी धर्म में) जीवन वा आत्मा का विज्ञान जीवन में या 'क्रिया में अनुभव का विज्ञान था।

ज्ञान-मीमांसारमक यथार्थवाद और ऐतानी संकल्पवाद के इस संयोजन के द्वारा मॉरिस ने दर्शन को बिना अन्य विज्ञानों के अधीन किन्ने उसे पूर्णतः वैज्ञानिक आधार पर रखने का प्रयास किया। यह प्रयास जॉन्स-हॉपकिन्स में विशेष महत्वपूर्ण था जहाँ धार्मिक खोज-कार्य के केन्द्र के रूप में पड़ती बार प्राकृतिक प्रयोगत्मक विज्ञानों का समर्थन किया जा रहा था। एक प्रकार के आधारवाद का विज्ञानों के बीच विज्ञान के रूप में समर्थन करने के अपने प्रयास में वे अपनी बात में धर्मगत गिंसमैत को समझ पाये न थीं। स्टीनसी हाल को जो उनकी विचार-व्यवस्था को नैतिक दर्शन मानते थे प्राकृतिक विज्ञान नहीं। उन्हें जॉन्स हॉपकिन्स में अपना प्रयास छोड़कर एक नीतिज्ञ होने की प्रतिबद्धि लेकर मिडिंगन वापस आना पड़ा।

इस बीच, जॉन्स हॉपकिन्स में उनके सहयोगी सी० एच० पीपर्स कॉन्ट के पक्षियों का अपने डैम से संघोषण करने का कार्य कर रहे थे। वे मन के बीच विज्ञान सम्बन्धी अपनी विशिष्ट धारणाओं के साथ उन्हें सम्मिलित कर रहे थे और वैरन्तर्व-सिद्धांत का अपना ही रूप प्रतिपादित कर रहे थे। इन मूल धर्मियों और

समस्याओं में मॉरिस धीरे धीरे सहजानी थे किन्तु गणतन्त्र सम्बन्धी उनका दृष्टिकोण विस्फुल्ल मित्र थे। मॉरिस गणतन्त्र के लक्ष्योन्मुख का मूल्य प्राथमिक रूप में समझती थी, किन्तु वचन के लिए उनकी दृष्टि में उसका कोई महत्त्व नहीं था।

कुछ धीरे अन्य जर्मन मनोवैज्ञानिकों की प्रयोगशालाओं में प्रविष्ट हुए पाने के बाद जब बी० स्टेनली हॉब्स भी जॉन्स हॉपकिन्स के संकाय में आये तो उन्होंने अमरीका में प्रयोगात्मक शरीर क्रियात्मक मनोविज्ञान का प्रवेश कराया। उनकी दृष्टि में मॉरिस धीरे धीरे की उत्सर्जनीयता इतनी परिष्कृततरमक थी कि वह जीव-वैज्ञानिक नहीं हो सकती थी। जॉन डुई ने वा १८८१ में बरमिंगहम के प्रायः धीरे धीरे मॉरिस के प्रथम प्रत्ययन किया शारीरिक जीव-विज्ञान के इन विभिन्न रूपों की शक्ति का अनुभव किया धीरे इन सभी का वास्तविकतरमक उपयोग करते हुए, 'मनोविज्ञान' की स्वयं अपनी व्यवस्था तैयार करने लगे जो एक मूल-ग्रन्थ के रूप में १८८७ में प्रकाशित हुई। डुई ने मॉरिस के प्रथम वास्तविक मनोविज्ञान' पर पी० एच० की उपाधि के लिए ध्यान दायें के अपना कार्य धारण किया। जर्मन प्रायः स्पेकुलेटिव किर्लोवकी में उन्हीं विना प्रकाशित वास्तविक वेबसेन के लेख का समाप्त (उसके पीछे भी मॉरिस की प्रेरणा थी) डुई का धीरे-धीरे काँष्ठ के निर्णय के सिद्धान्त पर केन्द्रित था जिसके अनुसार निर्णय मानवी अनुभव में मध्यम का कार्य करता है। उन्होंने यह प्रमाणित करने का प्रयत्न की कि काँष्ठ के सिद्धान्त के अनुसार 'तर्जना या धारणा मनुष्य के अनुभव के सम्पूर्ण क्षेत्र का केन्द्र धीरे उसका प्रयोग एकरा' है धीरे बुद्धि (काँष्ठ की 'तर्जना' के लिए मॉरिस का शब्द) का यह केन्द्रीय स्थान धीरे कार्य प्रदान करने के कारण बरगट सम्पूर्ण शारीरिक प्रकृति के संस्थापक थे धीरे 'जहाँ उन्होंने उसे नहीं अपनाया वहाँ वे स्वयं अपनी पृथिव्या धीरे अन्तर्द्विषों में फँस गये।

१८८४ में डुई मिनिमन में मॉरिस के सहयोगी बने धीरे १८८५ की सर्मियाँ मॉरिस ने विदेश में विदेश स्वैटनेएड धीरे इन्सिस्टान में बिताई वहाँ वे ब्रिटिश भाषाकारियों विदेश एडवर्ड केई एक० एच० प्रेडरी धीरे विधियम बैनेस से मिले। उस समय के लेकर १८८८ में मॉरिस की मृत्यु के समय तक मॉरिस धीरे डुई दोनों ने हा हीगेस की प्रभिराधिक स्वीकार किया। उनकी राय में हीगेस मूलतः एक परतुनिष्ठ अनुभववादी थे किन्तुने बुद्धि के द्वारा मूलकी अनुभव के संयोजन या मध्यमता' को प्रकट करना चाहा था। अपनी माबवा के इन हीगेसवादी रूप को मॉरिस ने धीरे डुई ने प्रकृत व्यवहार का में प्रतिपादित किया। जिस मॉरिस ने 'दार्शनिक विज्ञान' कहा था वह डुई के अनुसार मनोविज्ञान में बस्तुपरक प्रकृति बन गयी। (वास्तव को धारण द्वारा कि स्टाइलर धीरे सेड डुई का कुछ समय हीगेसवादी मनोविज्ञान का प्रयोग

उत्पाएँ हैं। भावना के क्षेत्र में बता है। सम्पूर्ण धारम क क्षेत्र में धर्म है। भाषा-विज्ञान विज्ञान का उर्द्वारा इतिहास समाजशास्त्र धारि इन विभिन्न विभागों का बस्तुपरक रूप में अध्ययन करते हैं और उनके तत्वों का बोझने वाले सम्बन्धों का पता लगाने की चेष्टा करते हैं। किन्तु इनमें से कोई भी विज्ञान इस तथ्य को ध्यान में नहीं रखता कि विज्ञान धर्म कसा धारि धार हो स्वयं अपने ही नियमों के अनुसार अपने को निरूपित करते हुए मन या धारम का उत्पत्ति है और इस कारण इनका अध्ययन करने में हम केवल केवल धारम की मूल प्रकृति का ही अध्ययन करते हैं। मानवी ज्ञान क्रिया और सृजन के इन ध्यानक विभागों में ही हम धारम के बारे में सर्वाधिक जानकारी प्राप्त करते हैं और उनके धर्मपण कार्य के द्वारा ही हम उसके क्रिया-कलाप क नियमों को सर्वाधिक स्पष्ट रूप में ध्यक होते पाते हैं।^१

कुई ने पाठ्यशास्त्र धर्मक एक्स (नीतिशास्त्र की बगुना—१८६१) में संस्था क बस्तुपरक मनोविज्ञान को धार धारो विकसित क्रिया। कुई जब नीतिशास्त्र सम्बन्धी धानी विचार-धर्मका को संघोषित कर रहे थे जहाँ किनी बोम्ब की 'साइकोलॉजी में प्रतिपात्त उपकरणवाद का ज्ञान हुआ धार फल स्वयं उर्द्वारा और नीतिशास्त्र के प्रति धानी बोध-नीतिनिष्ठ दृष्टि के विस्तृत भाववादी धारार का परित्याग करक उन्होंने धर्मिक प्रकृतिवादी धार धर्म निरूप्य धर्मधर्मनी धर्मनाथी।

धर्म में हम भाववाद को उग्र धारा पर पाते हैं जिसे हमने 'धर्म भाववाद' कहा है, यद्यपि यह संज्ञा उसे उपयुक्त रूप में ध्यक नहीं करती। इसमें बोधिया रॉयस द्वारा प्रस्तुत धर्म विद्याय के निम्न रूप धार उनके द्वारा धर्म धारधर्मों की विवेपठार्थों को धर्मनाने क धर्मिक प्रयास धार है ताकि व ईस्वर का एक धारक धर्म प्रस्तुत कर सकें—लिचही रूप नहीं। हार्बर्ट में रॉयस स्वयं ही एक धार बन गये थे और यद्यपि उन्होंने भाववादियों का कोई धुट नहीं तैयार किया किन्तु उनही धानी विवेचना इनकी स्पष्ट धार प्रभावकारी की कि उनमें कई धर्मों में कई प्रकार के धार्मिकों पर धर्मीर प्रभाव जाता। उनकी धर्मा इन एक धर्मय धर्म में करेते।

ओसिया रॉयस

बर्लिन में कैथोलिकीना वि-विद्यालय के धार धुतने (१८७१) के दो वर्ष धार ही ओसिया रॉयस नामक एक ज्ञान वाला बाबा लड़का जिसके कैदते १ ज्ञान हुई 'साइकोलॉजी' (धुपार १८८७), पृष्ठ ८ ४२१ ११-१

पर घुप के हाग पड़े हुए थे वहाँ से ए० बी० को (स्नातकीय) उपाधि लेकर, अध्ययन के लिए जर्मनी जा रहा था। ऐडिसन के प्रामेदियस का बर्नशास्त्र^१ सीपक उनके निबन्ध ने वहाँ बस्ती बसाने वाले कुछ समृद्ध लोगों को इतना अधिक प्रभावित किया कि वे उन्हें इतना काफ़ी कैलिफ़ोर्निया का स्वर्ण खेने का तैयार हो बने जिससे वे जर्मनी में सोसियल लोपेनहॉर और फ़ील्डर का अध्ययन करते हुए मोर गॉटम्बेन में मॉन्जे का मापण सुनते हुए दो बर्ष बिता सके। वे ऐसे समय पर धमरीका मापन लोटे कि बॉयस हॉपकिंस की सर्वप्रथम शिक्षा-बुक्तियों में से एक उन्हें मिस गयी। उन्होंने एक कॉन्ट्राबी रामस्वा पर अपना प्रबन्ध लिखा और मॉरिस ने दर्शन के इतिहास में उनकी परीक्षा ली। डॉक्टर को उपाधि प्राप्त करने के बाद (१८७८) वे लॉन्डन और धर्मकारणात्मक के मिशन के रूप में कैलिफ़ोर्निया वापस आये। कुछ वर्षों में ही उन्होंने फिर पूर्व की यात्रा की इस बार हार्वर्ड में साहित्य और दर्शन पढ़ाने के लिए। सभी लोग उत्काष उनसे प्रभावित हुए और तीन बर्ष के अन्दर ही अध्ययन इमियट ने उन्हें सबसे मापणमाता के मापण देने के लिए निमन्त्रित किया। इसके लिए उन्हें एक हजार डॉलर मिलने थे। मापणमाता के संरक्षक श्री सावेन ने पुस्तक रॉबस को समझाया कि मापण बूँक बर्ष पर होने से, अतः अनुबन्ध पक्का होने के पड़ने उन्हें एक सरल मठ-बन्धन पर इस्ताफ़र करने होंगे। इस पर रॉबस ने मापण की कि वे धन के लिए किसी मठ पर इस्ताफ़र नहीं करेंगे और लॉबिल मापण देने के बजाय वे 'कैलिफ़ोर्निया एक स्टडी ऑफ़ अमेरिकन कैरेक्टर (कैलिफ़ोर्निया धमरीकी चरित्र का एक अध्ययन)' सीपक एक निबन्ध तैयार करने में सग गये। इस निबन्ध का अन्तिम अंश उद्धृत करने योग्य है—

'राज्य या सामाजिक व्यवस्था ही ईश्वरीय है। हम सब केवल मिट्टी हैं सिवाय वहाँ तक समाज-व्यवस्था हमें जीवित होती है। जब हम उसे अपना साधन, अपना ज़िन्दगीना मार्ग और अपनी निजी समृद्धि की ही एवमाप मध्य बनाएँ, तो धीमे ही यह समाज-व्यवस्था हमारे लिए टुट बत जाती है। हम इसे मन्वी पतित भ्रष्ट और अनाध्यात्मिक कहते हैं और पूछते हैं कि हम इच्छते हमेशा के लिए कैसे बच सकते हैं। किन्तु अगर हम फिर मुँह कर केबस अपनी ही मङ्गी बरम् समाज-व्यवस्था की सेवा करते हैं तो हम धीमे ही पाठे हैं कि हम जिससे सेवा कर रहे हैं वह धारौतिक रूप में केबस हमारी अपनी उच्चतम प्राथमिक नियति है। यह कभी भी मन्मथ मन्वी या भ्रष्ट या अनाध्यात्मिक नहीं होती। 'हम' ही ऐसे होते हैं जब हम अपने कर्तव्य की उपेक्षा करते हैं।'

१ जोनिया रॉयल 'कैलिफ़ोर्निया ए स्टडी ऑफ़ अमेरिकन कैरेक्टर' (बोस्टन १८८६) पृष्ठ ५०१।

एक रोमानी भाववादी के लिए यह धारणा किटना उपयुक्त था। उनका बड़ा सिर और ऊँचा भावा प्रमिषिवस खेलिय और घोषेनहार से मरा हुआ था और इसी मन स्थिति में उन्होंने अपना पहला धार्मिकारिक दार्शनिक धर्मोपदेश लिखा, जिसका धीपंक था की रेसिजस धास्यक धौक धिसाँधपी (दर्शन का धार्मिक पत्र)।

इस रचना में निराशावाद और संशयवाद का बहुत व्यापक उपयोग किया गया है। इसके ठीक के ये माम है—निराशावा की 'नैतिक' समस्या और नैतिक की धार्मिक समस्या। नैतिक संका कैसे सम्भव है ? नुति कैसे सम्भव है ? के घोषेनहार के निराशावाद से धारणा करते हैं जो धर्मिय विस्सेपण में इस तथ्य से उदात्त नैतिक निराशा प्रमाणित होता है कि किमी बिधिष्ट धादर्श का हर धार्मिक धारणा द्वारा स्वीकृत होता 'बाधनीय' है, इसे प्रमाणित करना असम्भव है। धिन्नु इस संका की कड़वी पूँ पीते ही उन्हें पता चला कि 'मामसे का धय संका में ही खिना है। कोई बिधिष्ट परम बाधनीयता' घोखने में उसकी असफलता कोखने बातें को निराशावादी बनाती है, इस तथ्य में ही निहित है कि उनमें यह नैतिक संकल्प या माँग है कि सभी बिधिष्ट धादर्शों में 'समरसता' जाना बाधनीय है। ऐसे ध्यकि के लिए, जिसे नैतिक संघर्ष निराशावादी बनाता है नैतिक धारित की धर्याई धपने धाय में स्पष्ट हापी। यह मानुसिक निराशावाद इसी कारण सम्भव है कि निराशावाद का पटना में ही एक परम धारम का धायह किया जाता है। इस परम धारम को के इस प्रकार निरूपित करते हैं—इस प्रकार जिसे जैसे तुम्हारे लिए तुम्हारा और तुम्हारे पड़ोसी का जीवन एक ही हो।

यह मनुष्यता का काष्ठवादी नीति-शास्त्र का एक पुनरुद्घम्य है। बाद में उन्होंने निष्ठा के दर्शन के रूप में इसे पुनरिर्कृत किया जिसका निष्काम नियोग है कि निष्ठा के प्रति निष्ठावान् रहो। निम्नलिखित उच्छियों के द्वारा के इस मूल को ठोस धार्यरतु प्रदान करने की चेष्टा करते हैं—(१) ध्यक्ति के रूप में मुषी होने की चेष्टा मत करो—कोई बिधिष्ट वस्तु धर्मिय नहीं हा सफ़्टो। (२) धारे जीवन को संघटित करो। धाने वाली नैतिक मानवता के जीवन के लिए ऐसा कार्य उपलब्ध करो जो इतना ध्यारक और निरिक्त हो कि उद्य धोपरतिग स्थिति में जाहे मनुष्या का जीवन किटना भी समुझ और बहुमुखी क्यों न हो, हर मनुष्य के जीवन का हर धण उस एक उच्चतम निर्बन्धक कार्य की पूर्ति में लगे।' संघटन की सम्पूर्ण का में उत्तमिय विद्यान और उद्यम में

१. कोलिया संघत १९११।

(बोस्य,)

होती है। राज्य के बारे में वे किसी प्रजावासी (बर्नन) या कैलिफोर्नियावासी के से उत्साह से बात करते हैं। कला सपटन का केवल एक शोपूयर्ण माध्यम है, क्योंकि कलाकार वैयक्तिकता को विकसित करते हैं।

यह नैतिक अन्तर्दृष्टि प्राप्त करने के बाद रॉयस अब धर्मशास्त्रीय संघर्षवाद की ओर मुड़ते हैं। क्या ईश्वर है? इस प्रश्न के दो अर्थ हो सकते हैं। इसका अर्थ हो सकता है कि क्या सृष्टि का कोई सृजनकर्ता और संभालक है, अर्थात् क्या कोई परम शक्ति है? या इसका अर्थ हो सकता है—क्या कोई परम भावार सिद्धान्त कोई परम सत्य है? शक्ति के रूप में ईश्वर का उन्हें कोई प्रमाण नहीं मिला। बाह्य शक्तियों के समूह विश्व के भावार-सिद्धान्त निकषित करना निष्कृत्य धारण्यक नहीं है। उनके बारे में पूर्ण शंका की जा सकती है। इसके प्रतिरिक्त कोई एक परम कारण अपने परिणाम के साथ एकत्र्य होगा। अतः कारणों का बाह्य विश्व मूलतः बहुत्ववासी है संघर्ष संका विघटन और विकास, अन्धकार और बुलाई निरन्तर विरोध का क्षेत्र है।

किन्तु भावार-सिद्धान्तों के क्षेत्र में हमारे सामने वैसी ही स्थिति या जाती है, वैसी नैतिक धारणों के क्षेत्र में। परिमित बुद्धि की स्वीकृति में परम सत्य निहित है। यह उनके जौष ह्योरिन्ध में प्रस्तुत निबन्ध का मुख्य विषय है। कारण कि बुद्धि कैसे सम्भव है?

हम अपने महान् इत्य-सैवक की अब सुपरिचित बात को से कि वो व्यक्तियों के बीच हर बातों में अल्ल व्यक्ति भाग लेते हैं। अगर जॉन और बॉमस आपस में बात कर रहे हैं, तो वास्तविक जॉन और बॉमस अन्तर्ध अपने सम्बन्ध में उनके विचार एक-दूसरे के सम्बन्ध में उनके विचार से अब उस बातचीत में भाग लेते हैं। हम इनमें से चार व्यक्तियों पर विचार करें अर्थात् वास्तविक जॉन और बॉमस बॉमस की दृष्टि में जॉन और जॉन की दृष्टि में बॉमस। अब जॉन निर्णय करता है, तो किसके बारे में सोचना है? स्पष्टतः उसके बारे में जो उसके विचार की वस्तु जा सकता है अर्थात् 'अपने' बॉमस के बारे में। इसके बारे में वह गलती कर सकता है? अपने बॉमस के बारे में? नहीं क्योंकि उसे वह बहुत अच्छी तरह जानता है। वास्तविक बॉमस के बारे में? नहीं क्योंकि अपने विचार में वास्तविक बॉमस से उसका कोई सम्बन्ध नहीं कारण कि वह बॉमस कभी उसके विचार का कोई अंग बनना ही नहीं। 'किन्तु', कोई कह सकता है 'यहाँ कोई तर्कशेष अन्तर्ध होगा क्योंकि हम निश्चित हैं कि जॉन वास्तविक बॉमस के बारे में गलती कर सकता है। हम कहते हैं कि हाँ एकमुच यह ऐसा कर सकता है, किन्तु वह तर्कशेष हमारा नहीं है। सामान्य बुद्धि से यह गलती हुई है। सामान्य बुद्धि से कहा है—बॉमस कभी भी जॉन

के विचारों का नहीं होता फिर भी जॉन, रॉमण के बारे में बड़ी झूल कर सकता है। इस पुस्तकी को हम कैसे सुलभ्यमें ?

कोई वर्तमान विचार और कोई बीता विचार बस्तुतः असंग होते हैं जैसे जॉन और रॉमण असंग थे। हर एक का धर्म यह बस्तु होता है जिसे वह तोषता है। उनका कोई सामान्य सत्य कैसे हो सकता है ? क्या वे सब के लिए भिन्न विचार नहीं होते जिनमें हर एक का अपना धर्म सत्य होता है ? किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि तथ्य की बस्तुओं के सम्बन्ध में भ्रुटि का अस्तित्व को बोधयम्य बनाने के लिए, हमें यह धर्षोषयम्य मान्यता स्वीकारनी होगी कि इन दो भिन्न विचारों का एक ही सत्य है और ये एक ही हैं।

या तो भ्रुटि जैसे कोई चीज ही नहीं है जो स्पष्ट एक अन्तर्विरोधपूर्ण बस्तु है या फिर जैतन विचार की एक असीम एकता है, जिसमें सारा सम्भव सत्य विद्यमान है।^१

दूसरे घट्टों में कोई विचार अपने प्रति सच या झूठ नहीं हो सकता केवल किसी अन्य विचार के प्रति हो सकता है और यह बड़ी अम्लत जमी जाती है। अतः अगर कोई विचार असत है, तो यह ऐसा कबल हम काग्य है कि एक असीम निर्णायक है। अथ भावधारियों को सत्य की सम्भावना के बारे में चिन्ता हुई थी। एक रासानी प्रतिभा ही यह देख सची कि भावधारो सिद्धाण्टों का आधार पर भ्रुटि का उपसम्भ भी उठनी ही कठिन है जितनी सत्य की।

क्या भ्रुटि 'वास्तविक' हुए बिना 'सम्भव नहीं हो सकती ? या परिवर्तित रूप में यह इन्द्रास्यकता क्या मान इतना ही प्रमाणित नहीं करती कि परम सत्य की सम्भावना 'असीम रूप में दूरस्य है ? वायल के अनुसार नहीं। इसलिए कि 'भाव' सम्भावना कोई सम्भावना है ही नहीं। जो स्थितिमा भ्रुटि को सम्भव बनाती है उनका वास्तविक होना भावस्यक है। और कूँकि असीम निर्णायक भ्रुटि की सम्भावना की एक धावरयक घट्ट है अतः भ्रुटि 'वास्तविक' है, तो यह भी वास्तविक होगा। अतः रॉमण ने सनमग भावधारणमावपूर्ण उत्साह के साथ और अपनी कैलिधर्षनिया की धार्तरारिकता का पूर्ण उपयोग क्यत हुए बह्य—
"असीम भ्रुटि और कुणई वास्तविक है और एक ध्यातक असीम विचार अम्ल रूप में उन्हें ऐसा निर्णय करता है। इस धार्तरारिक अम्लईष्ट में मन विधाय कर सकता है। रॉमण अम्ली तरह समझते हैं कि यह 'परम' सचों का ईदवर नहीं है, किन्तु यह 'दोष का धार्तरारिक पल है। यह रोसानी निराशासक और परम एकता का निव है। यह बह धोरधारिक समरसता है जो संघर्ष को सम्भव बनाती है।

१ वही, पृष्ठ ४०० = ४१६-४२०, ४२४।

जैसे-जैसे भाव की विवेचनाओं में रॉयस ने इस तर्क का उपयोग किया जैसे जैसे इसकी निर्दोषता कम स्पष्ट होती गयी। धातु बड़ों के साथ, उन्होंने नीतिशास्त्र और विज्ञान में इसके ठोस उपयोग की ओर अधिक ध्यान दिया और फलस्वरूप इस तर्क के मूल को बनाये रखकर इसकी सम्भावना को वे निरन्तर बढ़ाते रहे।

पहली धानुमतिक कठिनाई को रॉयस के सामने धायी वह प्रसंग-प्रसन्न मनों या व्यक्तियों के एकीकरण की कठिनाई थी। यह कठिनाई भाषागत है, ऐसे जियो जैसे तुम्हारा और तुम्हारे पड़ोसी का जीवन तुम्हारे लिए एक ही हो। किन्तु ऐसा करना कैसे सम्भव है? दोनों एक नहीं हैं और किन्तु भी 'जैसे' भीते से वे सज्जमुच एक नहीं हो पायेंगे। जहाँ तक 'परम' का सम्बन्ध है, उसके लिए मूलतः दोनों इस प्रकार एकत्रित हैं कि उनका हो होना असम्भव है। ईश्वर वैयक्तिकता का अनुभव कैसे कर सकता है और मनुष्य व्यक्ति के रूप में कैसे कार्य कर सकता है यद्यपि वह केवल ईश्वर की एक कृति है? यही सोपनहॉर ने रॉयस को बताया। विचार के विश्व या रॉयस के चर्यों में 'वर्णन के विश्व की दृष्टि से यह असम्भव है। दो चेतनाएँ एक में नहीं मिल सकती। दो विचार, दो विचार हैं और मिश्रित नहीं किमी जा सकते। किन्तु संकल्प या रॉयस के चर्यों में परिबोध के विश्व की दृष्टि से एकता सम्भव है। दो संकल्प मिलकर कार्य कर सकते हैं। 'प्रेम' या पारस्परिक परिबोध के द्वारा मनुष्य अपने व्यक्ति धारण की ओमा लीम कर सकती एकता में भी सकते हैं। इसी प्रकार यद्यपि ईश्वर के विचार हमारे विचार नहीं हैं किन्तु वह प्रेम या ध्यान के किसी कार्य के द्वारा किसी व्यक्ति की अपने परिबोध की वस्तु के रूप में चुन सकता है। ऐसा है जैसे हम चारों ओर से विस्तृत बन्ध किन्तु ऊपर भाकाय की ओर खुली हुई कोठरियों में रहते हैं। हम एक-दूसरे के साथ केवल अप्रत्यक्ष रीति से भाषा द्वारा, विज्ञान द्वारा प्रतीकों द्वारा सम्पर्क कर सकते हैं यद्यपि अपने ऊपर उठी आकाश की चेतना हम सब को है और हम सब एक सामान्य ज्योति या संकल्प के 'परवर्ती प्रकाशन' में सहभागी हैं। इसके विपरीत ईश्वर हमें ऊपर से एक साथ और इकट्ठा देखता है। किन्तु हमारा परिबोध उसे केवल व्यक्तियों के रूप में एक समय में एक ही हो सकता है। अतः यह स्पष्ट कि हमारा भवितव्य व्यक्तियों के रूप में है, इस बात का प्रमाण है कि ईश्वर मात्र निर्गमिक या विचार ही नहीं है, वह एक संकल्प एक ध्यानपूर्व धारण है।

१८२५ में 'ट्रिस्टोसॉक्रिक्लम मुनियन घाँऊ कैसिडोनिवा' (कैसिडोनिवा धार्मिक संघ) के समस्त अपने भाषण में (१८२७ में 'बी काम्पेप्लन घाँऊ पॉइ' शीर्षक से प्रकाशित) रॉयस ने 'परम' के अस्तित्व के प्रमाण के प्रश्न का एक

विष कोण से अनुभव के सर्वत्र में फिर स उठया। यहाँ के हाँसित और अन्य वैयक्तिकतावादियों की आपत्तियों का समाधान करने की चेष्टा करते हैं। इसमें यह विचार निकसित किया गया है कि मानव अनुभव में परम अनुभव निहित है।

'किन्तु किसी अनुभव की बुद्धिपूर्णा व्याख्या करने में हमें इस खण्ड अनुभव को अनुभव की किसी अधिक संगठित पूर्णता के सर्वत्र में देखना पड़ता है जिसके बारे में हम ससम्भ्र है कि यह खण्ड उसको एकता में प्रपना प्राणिक स्थान प्राप्त करता है। किसी ऐसे यथार्थ की बात करने में जिसकी धार यह अनुभव संकित करता है, हम इस यथार्थ की प्रवधारणा उस अधिक संगठित अनुभव की अन्तर्बस्तु के रूप में करते हैं। इसका प्राप्त करना कि हमारा अनुभव किसी परम यथार्थ तथ्य की ओर संकेत करता है इस यथार्थ का एक परम संगठित अनुभव में स्थित मानना है, त्रिममें हर खण्ड प्रपता स्थान पाता है।

तब हमारा परिणाम यह निकसता है—एक परम अनुभव है जिसके लिए परम यथार्थ की प्रवधारणा की पूर्ति इस अनुभव में स्थित अन्तर्बस्तुओं से हो होती है। इस परम अनुभव का हमारे अनुभव से बड़ी सम्बन्ध है जो किसी प्रमाणि सम्पूर्ण का उक्त प्रपने खण्डों से होना है।

यहाँ रॉस का भाववाद लयमम बही है जो कॉर्नेस-बोडास्के धारा का धार हमें इस पर आश्चर्य नहीं होना चाहिये कि वैयक्तिकतावादियों ने इस स्वीकार नहीं किया। 'परम अनुभव की ऐसी व्यवस्था में त्रिममें व्यक्ति धारम केस 'खण्ड' है व्यक्तिगत स्वतन्त्रता कैम सम्भव है? ऐसा प्रतीत होता है कि रॉस का व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की चिन्ता उतनी महा थी जितनी 'भाववाद या धर्मनिवाद' की द्विविधा की जिसमें वैयक्तिकतावादी उन्हें इकेसना चाहते थे।

रॉस यहाँ तक पहुँचे थे जब उन्हें एक उत्तम मध्य मिल गया जिसने उन्हें पता चला कि यथार्थ के दानो प्रायाम (संज्ञा और विचार परिबोध और वर्गन) पता प्रकार सम्बद्ध है। यह खण्ड का — तात्पर्य। तात्पर्य की दाहपी भूमिना है। मरा तात्पर्य कुछ करने से हो सकता है, अर्थात् मेरा कुछ इरादा हो सकता है और मेरा तात्पर्य किसी बाह्य वस्तु से उसके बारे में बात करने के अर्थ में हा सकता है। पढ़ने को इरादे का उद्देश्य के कार्य को उन्हां प्रात्यरिक तात्पर्य कहा और दूसरे को सम्बन्ध के कार्य को बाह्य तात्पर्य कहा। हमारा प्रात्यरिक तात्पर्य

१ भीतिया रॉस और अन्य 'की कॉम्प्लेक्स प्रॉड गॉड ए किर्नागोकिबम दिव्यम कससनिंग की दिवा।न प्रादिया ऐब ए दिवाम्द्रेबिग रियमिने (गुपार्ड) १८६७) पृष्ठ ४२-४४।

संस्कृत या उद्देश्य वस्तु-करण या बाह्य सिद्धि की माँग करते हैं। हमारे बाह्य तात्पर्य या विचार हमारे भ्रान्तरिक तात्पर्य की पूर्तियों या सन्तुष्टियों के रूप में गृहीत होने की माँग करते हैं। अब जिसे हम बाह्य विरव कहते हैं उसका अस्तित्व उस भावार्थ या लक्ष्य के रूप में है जिसकी ओर हमारे उद्देश्य हमें खींचते हैं। व्यक्ति-करण किये हुए लक्ष्यों की वस्तुपरक पूर्ति ही मर्यादा है।

यह सब धर्मन भाववाद के पुनः प्रतिपादन से अधिक विशेष कुछ नहीं है सिवाय इसके कि इसमें परम संस्कृत पर जोर दिया गया है और जिसिबम बेम्त के अपनात्मक ध्यान के सिद्धान्त को धर्मशास्त्र का रूप दे दिया गया है। इंग्लिस्टाम में एक-एक बौद्धों भी उसी इन्द्रात्मकता से जूझ रहे थे जो रॉयस को परेशान कर रही थी और बौद्धों के इस कबन से रॉयस को काफी उद्वेगित किया कि असीम पूर्णतः धारण या अनुभूति है उसे अस्तित्व में नहीं पाया जा सकता। दूसरे छत्रों में अधिकांश वास्तविकता की भाँति, बौद्धों अज्ञानक ऐसी स्थिति में धारण उसमें में पड़ गये जिसमें असीम प्रतिममन निहित था। इसके विपरीत असीम को समस्या के रूप में नहीं बरन् निरवधारणकता के आधार के रूप में देखकर रॉयस उसके प्रति बड़े उत्साहपूर्वक रहे थे। अब रॉयस के लिए यह प्रवृत्ति करना कठिन हो गया कि असीम का वास्तविक अस्तित्व सम्भव है।

किन्तु यहाँ धारण वास्तविकता की रॉयस पर डूपा की ओर एक ऐसा परामर्श दिया जिसने उनके बर्तन में मौलिक परिवर्तन कर दिया। पीकर्स ने जो कुछ कहा उसका तात्पर्य था—रॉयस तुम गणितीय तर्कशास्त्र का अध्ययन क्यों नहीं करते? इससे तुम्हारी समस्या स्पष्ट होगी और तुम्हारी वास्तविक व्यवस्था में क्या-क्या आयेगा। रॉयस ने यह सलाह मान ली और उन्हें बड़ी कुछ मिला गया जिसकी उन्हें धारणकता थी असीम खेती का गणितीय विचार और व्याख्या के समूह का विचार। इन विचारों के आधार पर उन्होंने अपनी सम्पूर्ण व्यवस्था को पुनः निरूपित किया। 'वी बर्से देखो की इतिहासिक-धर्म' (जिसे और व्यक्ति) के पहले खण्ड के पुरक निबन्ध में उन्होंने यही कार्य किया। पीकर्स के सुझावों के आधार पर उन्होंने यह प्रमाणित करने की चेष्टा की कि असीम, अस्तित्व में अस्तित्वकता का अर्थ नहीं है, बरन् 'बोपरहित व्यवस्था का धर्म' एक गुणवत्त्वपूर्ण खेती का अर्थ है।

उत्पादन के लिए, पूर्ण संस्थापना का अनुभव में—एक संस्थापकों की हम असीम खेती को परम में स्थित व्यक्ति धारणों की खेती मानें। किन्हीं का पूर्ण संस्थापकों के साथ निष्ठा की एक असीम खेती को रचना सम्भव है, इस प्रकार की दो पूर्ण संस्थापकों को जोड़ने वाली मित्तों की खेती पूर्ण संस्थापकों की खेती के गठन की व्याख्या करती या उन पुनर्निर्माण करता है। ऐसी खेती

मान्य-व्यक्तिगत या 'घननी व्याख्या स्वयं करने वाली' होती है। यह घसीम इस कारण नहीं है कि घनत्व है, बल्कि घनत्व में ही घसीम है। अर्थात् इसका साम्य सम्पूर्ण के गठन के मन्दर्न में एक-दूसरे की व्याख्या करते हैं। ऐसी घननी व्याख्या स्वयं करने वाली स्थिति या खोलियों का अस्तित्व सम्भव है और ये केवल मणितीय निर्मितियाँ ही नहीं होती। रायम ने कहा कि उदाहरण के लिए, एक मण्डले में, जिसमें ध्वनि बस्तुओं में वह मन्त्रा भी सम्मिलित है, मन्त्रा की एक घनत्व खोली निर्मित है। इसी प्रकार विचार के विचार धारण के धारण वांछनीयताओं की वांछनीयता और ज्ञान के ज्ञान में। ऐसी स्थिति में केवल मणितीय इष्टि से सुस्पष्टस्थित खोली के अस्तित्व सम्बन्धी उदाहरण है। किन्तु पूर्ण संख्याओं की घननी खोली का में। कल्पना करें कि उनमें म दो बीज के पत्तों (निर्णय) के द्वारा एक-दूसरे से सम्पर्क की खोली करत है। अर्थात् सम्पर्क की यह घसीम खोली उन्हें एकताबद्ध होने में रोक्ती है। किन्तु पूर्ण संख्याएँ किस प्रकार एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं। इसका यह वास्तविक वर्णन करती है। इसी प्रकार व्यक्ति विमूर्तीय रीति से व्याख्या के एक समूह में सम्बद्ध होत है। 'क' 'घ' का व्याख्या 'घ' से करता है। यह विमूर्तीय सम्बद्धता घनीय है और यथार्थ का मूल प्रतिक्रम है।

इस प्रकार रायम, ज्ञान की परम्परागत मन्त्रा से—और उगकी विचार और बस्तु उद्देश्य और मन्त्र क सम्बन्ध की द्वैतवादी समस्या से—घनने उन्हें को हटा कर विस्तृत मित्र भूमि पर माया और प्रतीकों के सामाजिक प्रयोग की भूमि पर ले गये। ज्ञान की समस्या को ज्ञान-सोमाया के द्विभूतीय सम्बन्धों से हटाकर व्याख्या के विमूर्तीय सम्बन्धों पर ले जाकर रायम मन्त्रवादी दर्शन की एक नयी और महत्वपूर्ण पुनः रचना में सफल हुए। इस रचनाधारा में उन्हें न केवल दीर्घ से, बल्कि हॉर्मन के ईश्वर क नगर के निदायत में भी सहायता मिली।

यह उन्होंने साह-साह देखा कि ज्ञान सामाजिक है और अन्तःसहाय का घरी पत्र प्रदण्ड करना ही तो वह भी सामाजिक होगा। उन्होंने अन्तिम समय के सहयोगी प्रकाश में लये हुए वैज्ञानिकों के घनीय समुदाय के दीर्घ के निदायत की गयीं का लो मेहन उमे एक लम्ब-सोमाया का रूप दे दिया। विरल व्यक्तियों का घननी व्याख्या स्वयं करने वाला समुदाय है।

'भाषाशास्त्री' की निम्नी प्रक्रिया में अन्तःसहाय ही व्याख्या के बालों का एक घनीय लक्ष्य सम्मिलित होता है। जिनकी इस प्रकार परम्पर व्याख्या होता है उन सभी भाषाओं में एक घनत्व विभिन्नता थी। इसमें निर्दिष्ट है। ये धारण मित्र कर घननी शारी विभिन्नताओं सजित एक ही 'व्याख्या के समूह' का जीवन

निमित्त करते हैं जिसका केन्द्रीय अवस्था समूह की वह धारणा है, जिसके मूल कार्य का हमें ज्ञान है। भ्रष्ट लोग रूप में सृष्टि व्याख्या का एक समूह है जिसका जीवन उन सारी सामाजिक विभिन्नताओं और सारे सामाजिक समुदायों में है और उन्हें एकीकृत करता है। जिनके बारे में किसी कारण से, हम जानते हैं कि वे उन धार्मिक बगल में यथार्थ हैं जिसका अभ्ययन हमारे सामाजिक और ऐतिहासिक विज्ञान करते हैं। सृष्टि का इतिहास कास की पूरी व्यवस्था इस सांख्य समूह का इतिहास उसकी व्यवस्था और उसकी धर्मव्यक्ति है।^१

इस सिद्धान्त को उन्होंने पारंपरिक व्यवहारकार कहा। उन्होंने ज्ञान के व्यवहारकारी सिद्धान्त को अपनाया और उसे प्रहारित करके यथार्थ के एक सिद्धान्त पर लागू किया।

मानवी सम्पर्क की धार्मिक सीमाओं के अन्दर उन्हें अपनी व्यवस्था का धर्म समझने में कोई कठिनाई नहीं हुई। किन्तु, सामान्यतः प्राकृतिक वस्तुओं के बीच सम्पर्क के सम्बन्ध में उन्हें बहुत-कुछ अनर्गल स्वायत्ताओं का सहारा देना पड़ेगा। यहाँ उन्होंने फिर ईश्वरीय ध्यान के कार्यों के अपने सिद्धान्त को अपनाया। ईश्वर सारी योग्यता को एक इकाई के रूप में एक साथ एक वास्तविक वर्तमान में देखता है। किन्तु व्यक्तियों की ओर वह क्रमशः ध्यान देता है। इसके क्रमिक प्रकाशों की विधायन की प्रतीति उत्पन्न होती है। समय की व्याख्या ईश्वर उसी प्रकार करता है जैसे हम संगीत की किसी धुन की करते हैं। सम्पूर्ण संरचना का रूप हर घंटा को समझने में आवश्यक है। ब्रह्माधीन संकीर्ण के इस परिमित घंटा संरचना की योजना का केवल अनुमान लगा सकते हैं और केवल कमी-कमी ही किन्हीं बृहदावतों और लयों को पहचान सकते हैं। प्रथम लम्बी लयों का कास विस्तारो वाले पर्वत और लक्ष्य धर हमसे सम्पर्क कर उन्हें ता शामर प्रथम बड़े पैमाने पर हमारे लिए ईश्वर की व्याख्या करें। किन्तु हम केवल उन्हीं के माप सम्पर्क कर सकते हैं जिनका अन्त-विस्तार वा ऐसा कह सकते हैं कि जिनकी सम्पन्नता हमारे जितनी ही होती है। जिसकास के जो विशिष्ट रूप हमारे सम्पर्क (या विज्ञान) को सीमित करते हैं उन्हें पुर समूह के गठन का कुछ नहीं मागना चाहिए। तबकवित प्रकृति के निबन्ध वस्तुतः सम्पर्क के रूप हैं। इस प्रकार मीतिक विज्ञान वा अपना सापेक्ष कार्य है और वह भौतिक सम्पर्क की सीमाओं के अन्दर मीतिक वस्तुओं को एक-दूसरे के लिए कम या व्यापक बोधव्य बनाना है।

१ जोसिया रॉयस, 'बी प्रॉब्लेम ऑफ़ क्रिश्चियानिटी' (न्यूयार्क, १९११), पृष्ठ २०७-२०९।

रॉयस का तात्पर्य जिस प्रकार क समूह से है, वह विज्ञान में भी प्रथम वर्ष में दिखाई पड़ता है। सच्चा वर्ष (बर्म-संगठन) धीरे धीरे रॉयस का माधवाय कास्मिनवाय पर बापस घा जाता है, स्पष्टि धीरे धीरे का एक समुदाय है घास्वा धीरे उदारक प्रसाद की एकता है। अपने धाप में व्यक्ति एक मटकी हुई घात्मा है धीरे उसक श्राव निपट्यहीनता क किमी कार्य का प्रायश्चित्त धूमकों को प्रथिक निपट्य के द्वारा करना पड़ता है। सामान्य राजनीतिक समाज इस प्रकार क समुदाय के धनुरूप नहीं होता क्योंकि वह व्यक्तिवाद का श्रापित करता है धीरे व्यक्तिवाद 'प्रथिक घात्मा के विरुद्ध पाप है। यथार्थ व्यक्ति हमने के लिए, निपट्यपूर्ण सदस्य होना आवश्यक है क्योंकि समुदाय में ईश्वर क प्रसाद द्वारा ही परिनाण, स्वयं सम्भव है। कारण कि ईश्वर केवल 'समुदाय-वा-घात्मा है, निपट्य का श्राव-तत्त्व है। ईश्वर क प्रति प्रेम में धर्मात् निपट्य के प्रति निपट्य में उसकी इच्छा के सम्मुख पूर्ण समर्पण निहित है।

इस सच्चे वर्ष को रॉयस नहीं पाठ है ? इसी वर्ष इस अन्त पॉप के जैसे धार्मिक धार्मिक से बहुत दूर मटक मये है। जेना ऊपर संकेत किया गया है धार्मिक श्राव सच्चा समुदाय नहीं है। सच्चा-समुदाय ऐसे सदस्य नहीं उत्पन्न करेगा वा स्वतन्त्र होने की इच्छा करें। विज्ञान जहाँ तक धर्म का धरती सहकारी तत्त्वा के प्रति सच्चा रहता है वहाँ तक वह घात्मा का एक सच्चा समुदाय है। किन्तु 'महान् समुदाय इस कारण यथार्थ नहीं है कि वह मौक्तिक रूप में वही स्थित है वरन् 'म कारण कि वह व्यक्तिवाद का धारक नैतिक धाधार है। यह वह है जिस पर मुक्त विज्ञान करना बाटिए जिसक प्रात मुन्ने निपट्य होनी चाहिए। इसका यथार्थ मुक्त संरक्षण के साथ इसके सम्बन्ध में है—यह एक ऐसा कार्य है वा हर ताकिक प्रार्थना का करना पड़ता है।

अपना प्रथिम पुस्तकों में से एक में रॉयस ने संकेत किया कि धार्मिक समाज में 'महान् समुदाय की धाया' का मुक्त धाधार बीमा है। इसलिये, कि बीमा ध्यात्मा क किमूचीन सिद्धान्त पर धार्मिक सम्बन्ध है—बीमा कगने बाया, बाया करने बाया धीरे लाभ पाने बाया। बाया संघों में संघ-स्थापन के कार्य का बाया ह संघ का धाधार बन जाती है निपट्यहीनता ही निपट्य का सदस्य बन जाती है। रॉयस ने मुक्त के विरुद्ध बीमा का निराश्रय की। मग ध्याव है कि धाव धावर के जीवन हीन का बेहारी बर्म-संगठन प्रस्थापक धार धर्म प्रकार की निपट्यहीनताओं क विरुद्ध बीमे की सिद्धिरिण करते। बीमा क विरुद्ध बीमा इन्तारमक हलि से सर्वोत्तम समुदाय हमने दर्शाते धरवा वास्तु-विज्ञान निरुद्धेद बहुत पोड़ा हागा। जब धीरे बीमा कगनी क बाव यह मानव्य निरुद्धेद

यूरोपीय दृष्टि वाले पाठक को यांकी भागों की पुरानी चतुराई प्रतीत होमा । फिर भी यह इस धर्म में विश्वासप्रद है कि इसमें एक निर्मल और अन्तर्निबला सीस भावबादी द्वारा प्रपने बिचार को बढसते हुए यथाथों के अनुकूल परिवर्तित करने की माग्यता व्यक्त हाती है ।

तब से अब तक

भाववाद की धाराएँ अब धसग धसग धौर स्पष्ट मही हैं । पिछले न्तिों प्रकाशित ऐसी महत्त्वपूर्ण रचनाएँ तो हैं जो मुक्कत इनमें से किसी एक धारा की परम्परा को धागे से धाती है किन्तु पिछले दिनों भाववादियों के गैताधों से धपने परम्परागत धाधार छोड़ दिने हैं धौर वे इस हद तक भाववाद की पुनररचना कर रहे हैं कि भाववाद धन्य भी बुंधमा पड़ गया है धौर भाववाद से धापी धाने की इच्छा भाववादियों ने बहुधा व्यक्त की है । रॉस के काम के बाद व्यवस्थाधों में एक सामान्य अकङ्कब धामा है धौर किसी भी धाध' का अधिक यन्मोरता से न सैने की प्रकृति धापी है । अब बितने भावबादी हैं, गगमग उठने ही प्रकार के भाववाद हैं धौर इतनी बिबिधता में जो इतिहासकार प्रवृत्तियाँ धौर उद्भवामी एकधपत्राएँ खोजना चाहें, उसे वैयम्बर बनना पड़ेगा । ऐसी परिस्थितियों में जो पाठक धर्मरीढ़ी भाववाद का पिछला इतिहास धानना चाहें, उसके लिए ग्याथा अच्छा हीगा कि धागामी पृष्ठों में सामान्य प्रवृत्तियों का पता धगाने के प्रयास की धार ध्यान देने के बजाय तत्काल साहित्य की धौर मुड़ धाने, धौर वहाँ तप्या की उत्तमन में धासने वाली भीड़ का सामना करे । जिस व्यक्ति ने इसके धरीत पर गजर डाली हा उसकी धपेला वर्तमान व्यवस्था उस व्यक्ति के लिए अधिक बाधयम्प होपी जो अधिप्य में रैख सफ़टा है । फिर नी कुछ सामान्य निकरण परीक्षणालोक धरव के रूप में प्रस्तुत दिने जा सकते हैं 'भावी अनुभव मरी सहायता करे'—जैसा रॉस ने धेम्प के व्यवधारवाद के सम्बन्ध में कहा था ।

पिछले दिनों क भावबादी साहित्य में स्वयं भाववाद का एक प्रदन बनाने की धेप्टा कम बिधाई रैती है ।^१ यह दृष्टिकोण धंसत भाववाद को उस सन्वेधारपर

१ बिरोधत बुद्धि, धनिधम, श्री सागुना पार्कर रोस्टन धौर बर्नन की रचनाएँ धेधिए ।

घोर आकस्मिक ज्ञान-भीमता का संकट करने की आकांक्षा का फल है, जिसने लोक के समक्ष से ही इस वृत्ति का रक्षा है, और जिसे उदाहरणार्थ, बुद्धि 'दार्शनिक रोम मनाविज्ञान-रोम' कहते हैं। परिकल्पनात्मक और वस्तुवादी भाववाद की धारणा उदाहरणार्थ बाह्य विश्व की समस्याओं का विरस्कार करना की घोर उनके अनुसारी ऐसे आलोचकों से अधिकारित उष्ट प्रतीत होते हैं जो समझते हैं कि भाववाद, ईम्पिरिस्टानी उल्लेख से या जर्मन जटना-विद्या-विज्ञान से भी जुड़ा हुआ है। उनमें से बहुतों के लिए भाववाद उठना ही प्राचीन घोर व्यापक है, जिसने प्लेटोवाद और बुद्ध के लिए (विशेषतः जर्मन घोर हान में कैम्प्रेनिमा का मन्-बुर्बेइ ऐन्डस हन्सले) 'धारणत दर्शन कहलाने वाली प्लेटोवाद और धरतुवाद को एक आंग्ल-कैथोलिक संस्कारित। किसी धारणत दर्शन' की ऐतिहासिक सत्यता सम्बन्धी विधिष्ट विचार को छोड़ें तो भी भाववाद को धार्मिक दर्शन को एक धारा मात्र से अधिक व्यापक रूप में देखने का घोर इन वस्तुवादी मन की गुणो-गुणों का ही एक रूप मानने का व्यापक प्रवाम है।

वस्तुवादी मन के सिद्धान्त का जो निरूपण ही भाववादिता का एक मुख्य विषय रहा है विभिन्न धाराओं के तर्कशास्त्रियों और उल्लेख-भीमताओं ने प्रतिष्ठापूर्वक रीति से विकसित किया है, जिसका उल्लेख यह एक अनेकता का संघर्ष का न्यायिक और स्वतन्त्र दार्शनिक संश्लेषण और सिद्धान्त बन गया है। इसने तर्कशास्त्र का एक नया जीवन और आलोचनात्मक आचार प्रदान किये हैं और सार-तत्त्व विज्ञान से तर्कशास्त्र के सम्बन्ध को पुनर्गठन समस्या का पुनः परीक्षण करने के लिए न केवल भाववादियों का, बल्कि अर्थशास्त्रियों अर्थशास्त्रियों अर्थशास्त्रियों अर्थशास्त्रियों की भी आप्य किया है। हमारे घरे में पराओं के नष्टकारी सिद्धान्त की धरतीनी आलोचनाएँ एक ऐसी तर्कशीलता के पुनर्जीवन में प्रतीकृत हुई हैं जो ज्ञान-भीमतात्मक विचारों में अनेकता का मुक्त है।

काहें, लुइस मेक्सिमेली पेंटे, डेबरी रिमट, ह्यूस्टेड और बुद्धिजैसी आलोचनात्मक बुद्धियों की जिन्हें प्रारम्भिक विचार बौद्धिक का अध्ययन से धारण-धरत से और जिन्हीं विचार-व्यवस्थाएँ प्राकृतिक ज्ञान के प्रति आलोचनात्मक दृष्टि के संशोधन के रूप में हैं—दार्शनिक 'साहित्यिकताया न यथा जनता है कि धारण हम उनके वैदिक विचारों के संशोधन करने में ध्यान से देखें ता भाववादी परम्परा का एक भी पहचाना जा सकता है किन्तु धरती मुक्त रचनाओं में

१ उदाहरण के लिए बुद्धी अस्तित्व जैसे धरतीव्यवस्थाओं की घोर बुद्धि अर्थशास्त्रियों की रचनाओं को और बेरी, प्रट, बार्डेनू और अर्थशास्त्रियों की ज्ञान भीमतात्मक आलोचनाओं को देखिए।

आठवां अध्याय

मौलिक अनुभववाद

व्यवहारवादी बुद्धि

जब विलियम जैम्स ने मनोविज्ञान को एक प्राकृतिक विज्ञान बनाना चाहा तो अमरीकी दार्शनिकों को एक तेज झटका लगा। अपनी 'आत्मोपनात्मक' मठाग्रही नींव में वे प्राकृतिक और नैतिक विज्ञान के वैपरीत्य के भावी हो बने थे जैसे सारी पाठ्य-पुस्तकों का रीतिगत आधार होने के प्रतिरिक्त वह आत्मा का घटक आधार भी हो। यूरोप में इंगलिस्तान के उचितनाथ (वह छिद्रात्मा कि सारे विचार उचितना से उत्पन्न होते हैं—मनु०) और फ्रान्स तथा जर्मनी के उत्पन्नमक मनोविज्ञान ने इस विचार के लिये द्वार खोल दिया था कि बुद्धि की व्यवहारवादी एक प्राकृतिक प्रक्रिया के रूप में की जा सकती है। किन्तु जर्मन भी जो अन्तरात्मा और आत्मार्थ सम्बन्धी अपनी रचना में मनो-जीवविज्ञान के क्षेत्र में गवेषणा आरम्भ कर रहे थे प्रत्यक्ष उत्कर्ष थे। जैम्स १८९८ में जर्मन हेन्रिख स्ट्रुब, चारकोट और अन्य प्राकृतिकविदों से प्रेरणा से यूरोप से लौटे थे। किन्तु उन पर भी चारकोट का प्रभाव इतना काफ़ी था कि नैतिकता के आधार प्राप्त आनुवंशिक होने पर उनका विश्वास बना रहा। किन्तु बुद्धि, आत्मा का जीवन मानसिक क्रिया, यह क्षेत्र जो अपनी उद्देश्यवादी प्रकृति के कारण नैतिक विज्ञान के अधीन रहा था उस कक्षाओं के क्षेत्र को अब जीव-विज्ञान में समाहित होना था। अब उत्कर्ष-बुद्धि की व्याख्या पशु-बुद्धि की स्वामाविक सम्मान के रूप में की जानी थी। 'उत्पन्नमक' भावधारियों ने भी इस विचार का विरोध किया। उनके मतानुसार कोई तार्किक आधार या नैतिक लक्ष्य 'जो सारी प्रक्रियाओं की व्याख्या करता है, उन्हें प्रथम देना और संयुक्त करता है, उसका आधार यथार्थ की तार्किक और आध्यात्मिक संरचना में ही हो सकता है। अतः इस 'मौलिक' कारणों को तार्किक उद्देश्य के सम्बन्ध में समझें, तभी हम यथार्थ के कठन में हो

वैदिक सत्त्वों को समाविष्ट कर सकते हैं। नीतिक विज्ञान, मनुष्य को धार्मिक बनाने और प्रकृति से सतकी विम्बता छीनने की सैप्टा में, कैवल विज्ञान को मनाली बनाता है।^१ और वे० एच० हिस्ताँय में सामान्य विस्वास को सद्यः पीठि से व्यक्त किया, जब सत्त्वोंने सिद्धा—विकासवाप व्यास्यारमक है, नीतिवाक्य विवि-निर्मायक है। क्या हम मात्र सकि के भाषार पर मनुष्य जाति के लिये विवि-निर्माण कर सकते हैं? इसमें सन्देह नहीं कि बस्तुएँ बेसी हैं उनका निर्धारण करने में सकि के वास्तविक प्रभाव का बलुन प्रकृतिवापी सिद्धान्त बहुत बन्धा करता है।^२ किन्तु 'मिस्त्रों और बंगसिनों के मस्तिष्क को टटोस कर और सब मनुष्य की 'प्रकृति' के सिद्धान्त की कोपला करना जिसमें सारी प्रकृति बाहर ही छू जाती है, हर उष्ण विष्वास का विष्वास करने वाला कार्य है। "विपक की इस दृष्टि से, हमें इसकी विष्ता नहीं कि बंगसिनों के व्यवहार वास्तव में क्या है। हम फिर भी इसकी जाँच कर-सकते हैं कि उन्हें क्या क्या होना चाहिये को वे हैं।^३ सधमुच विज्ञान हमें सद्गुण, कर्तव्य या मलाई की सैपता के बारे में कुछ नहीं बता सकता। उनका धीरचित्य धन्तिम विस्वसेपण में एक धर्मेय सैतना में है कि उनका ह्य पर धरिक्कार है, उनपर हम पर सत्ता है।^४ भाववापी ठकं यह था कि बा कुछ हमारी नैतिक प्रकृति के लिए सब है, वह हमारी सार्किक प्रकृति के लिए भी सब है और इस कारण मनोविज्ञान सामान्य रूप में सैपता की हमारी धर्मेय सैतना' पर ही धाकारित हो सत्ता है।

इन परिचित और पुर्लुठ संमठ धापतियों को बीब-नैमानिक और धानुबैदिक धनुभववाधियों की नवी बाध ने धनसुमा कर दिया। उनका मन का प्राकृतिक विज्ञान इससे सम्बन्धित नहीं था कि हमें क्या सोचना चाहिये वरन् इससे कि हम सैते सोचते हैं और बा कुछ हम विस्वास करते हैं वह क्यों

१ वहाँ उल्लेख था और प्रस्तुत विचार जाँच हुई के 'एविलस ऐण्ड डिडिबल सायस' से लिये गये हैं—'ऐण्डोवर रिप्यू', सण्ड तात (१८८७), पृष्ठ २७३-२८१।

२. वे० एच० हिस्ताँय, 'इबोन्गुन ऐण्ड एविलस प्राप्तेय' 'ऐण्डोवर रिप्यू', सण्ड नी (१८८८), पृष्ठ ३४८ ३६६।

३. ये को उद्धरण वे० एच० हिस्ताँय द्वारा गुररर्मन की रचना, 'एविलस इन्पोर्ट ऑड डारिनिधम की समोसा से लिये गये हैं, 'ऐण्डोवर रिप्यू' सण्ड नी, (१८८८), पृष्ठ २०३-२०६।

४. वे० बी० गुररर्मन, 'डी एविलस इन्पोर्ट ऑड डारिनिधम' (न्यूयाक १८८७) पृष्ठ १६४।

उनका पर्याप्त विकास करने के लिए न उनके पास वैज्ञानिक साधन थे न मनोवैज्ञानिक दृष्टि ही थी। उनके लिए ज्ञान का यह मथारंबापी सिद्धान्त केवल वैज्ञानिक दैववाद और संवतनारमक ब्रह्माण्ड-वर्धन की भूमिका था। प्रो. कॉल्ट की ऐसी धारणा के साथ चेतना और मन के एक प्रबल विचारमक बीच-वैज्ञानिक सिद्धान्त को जोड़ने का काम एडमण्ड मोण्टवोमरी जैसे प्रकृतिवादिनों के हिस्से में आया। हेमिस्टन की उत्पन्नीमांसा पर ऐबट के मित्र जॉन्सी राइट की निर्मरता को हिलाने में ऐबट के तर्क प्रसफ्त रहे थे, किन्तु जे० एस्० मिल द्वारा हेमिस्टन की धारणा और जॉन्सिन को रचना 'धोरिजिन घोड स्पीचीज (बाठियों का बहूपम) में उन्हें विप्रा दिया। १८७३ में वे जॉन्सिन के साथ 'मनो-प्राणि-विज्ञान की बर्चा कर रहे थे जब जॉन्सिन ने उनसे यह बार-बार उठने वाला प्रस्न किया कि वस्तुएं मन में हैं ऐसा कब कहा जा सकता है? राइट ने अपने उत्तम निबन्ध 'बी इवैल्युएन घोड सेल्ल-कम्पेसनेस' (धारण-चेतना का विकास) में मानसिक प्रक्रियाओं और मन-वर्कियों को एक बीच वैज्ञानिक ढीचा प्रदान करने का मौलिक किन्तु परिकल्पनिक प्रयास किया।

बिस प्रकार ऐबट मथारंबाव को राइट से नहीं मनवा सके, उसी प्रकार राइट लगभग निरब की बर्चाओं में सी० एस् पीयर्स से बीच-वैज्ञानिक उपयोमितावाव को स्वीकार नहीं कर सकते। फिर भी पीयर्स ने धमसा को देखा और वे सार्विकताओं का स्वयं अपना एक व्यवहारवादी सिद्धान्त विकसित कर रहे थे। बर्कले के फ्लेजर संस्करण की समीक्षा में इसका सर्वप्रथम संकेत मिला कि पायर्स के विचार किस विद्या में जा रहे हैं।^१ वहाँ पीयर्स ने ऐसी स्थापनाएँ प्रस्तुत कीं जो कई पीढ़ियों तक विचार का विषय बनीं रहीं और बिलकल व्यवहारवाद के इतिहास में आधारभूत मंडल हैं—(१) ज्ञान की वैयता के प्रस्न को एक वैज्ञानिक समस्या के रूप में धागमन की पद्धति से देखा और मुसम्भया जा सकता है, (२) प्रयोगात्मक स्थापन निरीक्षणों में अन्वतोमत्ता सहमति होने के विश्वास पर आधारित है, और ज्ञानियों के समुदाय द्वारा धारणोमत्ता मान्य सार्विकताएँ ही मथारंब और उत्प हैं। (३) कॉल्ट के इस सिद्धान्त की व्याख्या कि मथारंब वस्तु मन द्वारा निर्धारित होती है, इस धर्म में जो जानी जाहिने कि वस्तुओं के हमारे अनुभव में वस्तुपरक दृष्टि से बीच सार्विकताएँ, मानसिक क्रिया

१ इसकी बर्चा छोटे अग्र्याय में 'परिकल्पनारमक बीच-विज्ञान के अन्तर्गत देखिए।

२ जार्ज एस्० पीयर्स, 'बी जर्नल ऑफ जॉर्ज बर्कले, 'बी जॉर्ज एमेरिकन रिप्यू, जण्ड ३३ (१८७१) पृष्ठ ४४६-४४९।

के एक समुदाय की सामान्य उत्पत्तियाँ हैं। अप्रत्यक्ष कारण नहीं (४) मण्डलीय तर्कसंगत के द्वारा यथार्थवाद को पुनर्जीवित करके विज्ञान को नाम सिद्धान्त व्यक्तिकार और मौलिकवाद के दोषों से मुक्त करना है, (५) बर्तन और मण्डल को अपना मन्दगति साहित्य छोड़ कर समुदाय के यथार्थ को प्रमाणित करने की समस्या में अपने को लया कर व्यावहारिक रूप प्रकट करना चाहिये।

घाटनें बचक में राष्ट्र पीपल, बैम्स, ऐबट और तथाकथित 'मिटाकिलिन्स' धर्म के कुछ धर्म सबस्वों के बीच इन स्थापनाओं पर लम्बी बहसें हुईं। इस लक्ष्य की बैठकों का बर्णन करते हुए पीपल ने लिखा—

'सम्भव है कि हमारे कुछ पुराने साथी धर्म ऐसी युवा-मुसम मुकताओं का सार्वजनिक प्रकाशन पसन्द न करें यद्यपि उस समूह में कोई दुर्गुणमय तत्व नहीं था। किन्तु मेरा विश्वास है कि अस्तित्व होम्स इस बात से कुछ नहीं मानेंगे कि उनकी सबस्वता को हम यथार्थ से माय करते हैं न की अस्तित्व बर्नर ही कुछ मानेंगे। निकोलस हेस्ट बॉल प्रो. एक कुण्डल और विज्ञान बर्नीस तथा बर्नीस के सिद्ध सबसे अधिक शक्ति सेने वाले धर्मों में थे। बीबल और सप्राण सत्य पर से पिटे-पिटाए सूत्रों का आचरण इटाने में उनकी प्रसाधारण शक्ति हर बहल लोगों का ध्यान लक्ष्मी धोर आकृष्ट करती थी। विशेषतः वे बहुधा विश्वास की लक्ष्य द्वारा प्रस्तुत इस परिभाषा को समू करने के महत्व पर जोर देते थे कि (विश्वास) यह है जिस पर मनुष्य कार्य करने को तैयार हो। इस परिभाषा के साथ व्यावहारिकवाद बहुत दूर नहीं रह जाता। घट में उन्हें व्यावहारिकवाद के सिद्धांत के रूप में देखता है। राष्ट्र बैम्स, धोर में बैमानिक हृष्टि के व्यक्ति थे। तत्त्व-मीमांसकों के सिद्धान्तों को धार्मिक हृष्टि से महत्वपूर्ण मानने के बावजूद हम उनके बैमानिक पक्ष को निरीक्षण करते थे। हमारे विचार का स्वरूप निरन्तर ही ईश्वर-सिद्धान्त था। हममें से केवल मैं ही कौट के माध्यम से बर्तन की धूमि पर आया था और मेरे विचारों में भी ईश्वर-सिद्धान्त स्वर था रहा था।

हमारी तत्त्व-मीमांसक कार्यवाहियाँ धारी ही पक्ष लगे हर्मों में हुई थीं (धोर वह भी अधिर्वाप लक्ष्य पक्ष)। धर्म में यह सोच कर कि हमारा धर्म नहीं कोई मौलिक 'मरारिवा' छोड़े बिना ही विद्यतिव न हो जाये मैंने एक छोटी सा निबन्ध तैयार किया जिसमें मैंने कुछ ऐसे मठ व्यक्त कि मैं जिन्हें मैं व्यावहारिक के नाम पर बराबर प्रतिपादित करता था रहा था। इस निबन्ध का ऐसी प्रस्तावित उद्योगता से स्वागत हुआ कि लगभग छह वर्ष बाद महान् प्रकाशक की बन्धु० एच० ऐन्स्टन के निबन्ध पर मैंने इसे कुछ विस्तार देकर 'पौतुर

साम्प्रदायिक मन्त्रालय' के तदन्वय १८७७ और जनवरी १८७८ के प्रसंगों में देने का साहस किया।^१

इन तीन 'विज्ञान के व्यक्तियों' में बस्तुनिष्ठता के मार्ग से सबसे कम विचलित रहते हुए और इस कारण पीबर्स ने उन्हें 'तीव्रता पर विवशता व्यक्ति' कहा।^२ वे अपने इस सूत्र पर लिखे रहे कि विज्ञान में समुचित सिद्धांतों के विज्ञान का अधोविद्य पीर कुछ नहीं है विज्ञान प्रकृत के हनारे मूर्त ज्ञान के विस्तार में उनकी उपयोगिता के।^३

किन्तु उन्होंने स्वीकार किया कि बड़ी जनशास्त्रीय और तत्त्वमीमांसक परिकल्पनाओं की उपयोगिता पूर्वतः नैतिक या व्यावहारिक होता है, बड़ी वैज्ञानिक समुच्चयों की उपयोगिता संज्ञात्मक हा सफ़्तों है, इस सोचा तक कि उनके 'परिष्कारों का ऐतिहासिक उत्पादन हो सकता है, या वे परिष्कार ऐसे विचारों से संयुक्त होते हैं जिनका उत्पादन सम्भव होता है।^४ यह सिद्धांत केवल अनुभववाद के मूल सिद्धांत का पुनर्प्रतिपादन है, जिसमें विचारों के उद्भव की समस्या के बजाय विचारों के उत्पादन की समस्या पर ध्यान दिया गया है। किन्तु राइट परम्परागत अनुभववाद से काटते घाते बढ़ मये जब उन्होंने व्यक्ति और बस्तु (सब्सटैन्स ऐण्ड ऑब्जेक्ट) के अन्तर की ठोस उपयोगिता का प्रश्न उठाया और कहा कि यह अन्तर अन्तःप्रज्ञात्मक नहीं है, बल्कि अन्तःप्रज्ञात्मक तत्त्वमीमांसक मानते हैं बल्कि 'एक समुच्चय के अस्तित्व के बीच सम्पर्क' के सामाजिक उद्देश्यों के लिये निरौषण और विश्लेषण द्वारा किया गया वर्गीकरण' है।^५ यह एक नया साध्यः निरूपित, नैतिक अनुभववाद का। पुनर्व्यक्त

१ बार्लेन हार्टमन और पॉल वीन द्वारा सम्पादित 'कलेक्टिव वेर्क प्रोफ़ बार्लेन लेक्चर्स पोपर्स' (कैम्ब्रिज १९११ १५) पृष्ठ ५, पृष्ठ ७८।

२ एल्फ़ बार्लेन वेरो, 'दो बॉट ऐण्ड क्लेक्टर प्रोफ़ बिलियम वेर' (बोस्टन, १९१५), पृष्ठ २ पृष्ठ ४१८।

३ बी डिजाँतको प्रोफ़ हर्बर्ट स्पेन्सर' (१८९५), बीसी राइट डिजाँतकिम्बल डिफ़िन्स' (न्यूयॉर्क, १८७७) में पुनर्मुद्रित, पृष्ठ ५६। उन्होंने यही कहा— 'गणितीय मान्त्रिकी और कथन जिन विचारों पर आधारित है प्रकृतिक इतिहास के प्राकृति विज्ञान से सम्बन्ध विचार, और रचनात्मक सिद्धांत ऐसे ही कार्यकारी विचार हैं—उत्पत्ति के माध्यम सारांश नहीं, परन्तु उसे प्राप्त करने वाले'—('होव इन थो थिंकिंग प्रोफ़ प्राइमिवाइड न्यूयॉर्क, १९१५, पृष्ठ १, पृष्ठ ४६५)।

४ राइट 'डिजाँतकिम्बल डिफ़िन्स', पृष्ठ ४७।

५ 'इन्वैस्टिगेशन ऐण्ड लेक्चर-कॉन्सिडरेशंस' बरी, पृष्ठ २१७-२१९।

विशिष्टता कार्य की विभिन्न रीतियाँ होती हैं जिन्हें वे विश्वास उत्पन्न करते हैं। अगर विश्वासों में कोई अन्तर इस प्रसंग में नहीं होता धर्म के काम का बड़े नियम उत्पन्न करके उसी धर्म का समाधान करते हैं। तो उनकी चेतना किस प्रकार होती है। इससे सम्बन्धित कोई अन्तर उन्हें कुछ विश्वास नहीं बना सकता। उसी प्रकार जैसे किसी धर्म को मिला सप्टकों में बचाने पर कुछ धर्म नहीं बन जाती।^१

दूसरे धर्मों में पीयर्स सोचते थे कि उन्होंने यह प्रमाणित कर दिया था कि चेतना या भावना की किसी विशिष्ट स्थिति से कुछ किसी व्यवहारशास्त्रात्मिकता या विचार को व्यावहारिक रूप में विश्वास की धारणों के सम्बन्ध में परिभाषित किया जा सकता था और यह कि वे विश्वास की धारणों स्वयं व्यावहारिक रूप में कार्य की धारणें हैं। धारण किसी सामान्य विचार की वैधीय प्रतिबन्धित होती है। धार्मिकताओं के धर्मों की यह व्याख्या पीयर्स को व्यवहारशास्त्र का केन्द्रीय सिद्धान्त प्रतीत होती थी। उसकी रचना एक विशिष्ट प्रकार की 'क्रिया' में की—सामाजिककरण की क्रिया।

'जैसे इसे पहले की अपेक्षा व्यापक धर्मों तरह समझ लिया है कि मात्र पशु-शक्ति के प्रयोग के रूप में क्रिया धर्म का उद्देश्य नहीं है, बल्कि जिस इस सामाजिककरण का उद्देश्य है—ऐसी क्रिया जो विचार को नियमित करती और उसका वास्तविकीकरण करती है जो (विचार) क्रिया के बिना अधिचारित रह जाता है। ऐसा बहुत-कुछ है जिसके फलस्वरूप मैं पहले से जो अधिक यह मानता हूँ कि व्यवहारशास्त्र का एकमात्र वास्तविक धर्म धर्म-धर्मण कार्य में होता है। किन्तु पहले से भी अधिक मैं धर्म यह देख पाता हूँ कि कार्य को मात्र स्वेच्छ शक्ति मूल्यवान नहीं होती बल्कि विचार को वह जो जीवन प्रदान करता है, वह मूल्यवान होता है।'^२

पीयर्स ने धारण किया कि एकमात्र धर्म-धर्मणशील और पूर्णता तक जाने वाला व्यवहारशास्त्र बड़ी या जो 'बाद रखे'—

'जिन व्यावहारिक धर्मों की ओर यह ध्यान जोरता है, वे धर्मण रूप में, एकमात्र धर्मण कार्य यही कर सकते हैं कि जैसे रूप में तात्कालिकता के विकास को धारणें। धर्म इस व्यवहारशास्त्र का धर्म किन्हीं व्यक्तिगत प्रतिधियाँ में

१ अन्ततः सुबन्तर द्वारा सम्पादित 'डी किलोसकी अर्थो डीयर्स सेलेक्टेट राइटिंग्स (न्यूयॉर्क, १९४०) पृष्ठ १६ १०, २८ २९।

२. वेरी की पुस्तक का पृष्ठ २९२।

विस्तृत भी नहीं है, वरन् इसमें है कि ये प्रतिष्ठिमाएँ किस प्रकार उस विकास में योग देती हैं।^१

किन्तु बेन्स सर्वप्रथम एक व्यक्तिवादी से घोर से इसमें पीयर्स से सहायत नहीं हो सके कि 'इस व्यवहारशास्त्र का धर्म किन्हीं व्यक्तिगत प्रतिष्ठिमाओं में विस्तृत भी नहीं है।' उन्होंने व्यवहारवाद का अपना एक संस्करण निकरित किया। इसका पहला प्रकाशित प्रामास १९३७ में 'बूट ऐण्ड ह्युमन इण्टेलिजेंस' (पशु और मानव बुद्धि) धोर्यक एक लेख में मिला जो जर्नल ऑफ़ स्पेकुलेटिव फिलॉसफी में प्रकाशित हुआ। फिर ईपसिस्तान में समानांतरवाद पर चल रहे विचार में भाग लेने के लिये लिले गये और 'माइण्ड' में प्रकाशित लेख 'घार बी ऑटोमेटा?' (क्या हम स्वचालित मनु हैं) में पहले लेख के वैज्ञानिक तर्क को उन्होंने धार्मिक धार्मिक और विवादात्मक रूप दिया। इन लेखों में बेन्स पर बर्न्सी राइट का प्रभाव स्पष्ट है बद्यपि बेन्स ने उनका जिक्र नाम लेकर नहीं किया और अपने इस मत का धोखेव प्रतीपादित करने के लिये कि भावना वा चेतना में उपपोषिता होती है उन्होंने अपने हाँटकोण को धार्मिकवादी कहा।

"मैंने यह दिखाने की चेष्टा की है कि सारी तर्कना मन की इस योग्यता पर निर्भर करती है कि जित बटना के बारे में तर्क किया जा रहा हो उसकी पूरकता को धार्मिक कर्तव्यों या तत्वों में विभाजित कर सके और उनमें से उस विच्छिष्ट तत्व को चुन सके जो हमारी विच्छिष्ट सैद्धान्तिक या व्यावहारिक समस्या में हमें उचित परिणाम तक ले जा सके। किसी धर्म समस्या को किसी धर्म परिणाम की आवश्यकता होगी और उल्टे लिये किसी धर्म तत्व को चुनना होगा। प्रतिभावादी व्यक्ति यह होता है जो हमेशा सही स्थान पर उँबली रख कर सही तत्व को चुन लेता है—अपर समस्या सैद्धान्तिक हुई, तो सही 'तर्क' को व्यावहारिक हुई तो सही 'वाक्य' को। मैं यह प्रशंसित का चुका हूँ कि समाजशास्त्र द्वारा साहचर्य प्रस्तुत वस्तुओं को उनके तत्वों में विभाजित करने में महत्वपूर्ण सहायक होता है। किन्तु यह साहचर्य केवल उसी चयन का न्यूनतम है जिसका अधिकतम है सही तर्क की चुनना।... तर्कना उस चयनात्मक क्रिया का ही एक रूप है जो मानसिक स्वतन्त्रता का वास्तविक धार प्रतीत होती है।

"यन बी स्वतन्त्रता वस्तुपरकता के किसी नये अन्वेषणमयक युग को

१ हार्टमार्ने और बीस की पुस्तक में उद्धृत, अण्ड ५ पृष्ठ २। डी० एम० वाइलिन द्वारा सम्पादित 'इकठनरी ऑफ़ फिलॉसफी ऐण्ड साइकोलॉजी' में पीयर्स के लेख 'जैमेटिक ऐण्ड प्रैक्टिकल' से।

प्रतिप्रबोधितपूर्ण वस्तुव्यय वा, जैसे वस्तुव्यय 'किसी गम्भीर व्यक्ति को बहुत अधिक हानि पहुँचाते हैं। उन्होंने वेम्स को एक यथासम्भव सहानुभूतिपूर्ण पत्र लिखा जिसे ऊपर उद्धृत किया गया है और 'मात्र क्रिया' का विरोध करने के बाद वस्तु में कहा—

'जहाँ तक विस्वास' और अपना मन बनाने की बात है, अगर उनका अर्थ इससे अधिक कुछ हो कि हमारी एक कार्यप्रणाली है और इस प्रणाली के अनुसार हम आचरण का कोई विधिष्ट बर्णन करने की चेष्टा करेंगे तो मैं समझता हूँ कि उनसे साथ की अपेक्षा हानि अधिक होती है।'

वेम्स के मित्र जॉन डे० बैपमैन ने लिखा—

'जो व्यक्ति आपके बताये उपार्यों से धारणा का प्रीक्षित विद्य करता है उसकी मानसिक स्थिति का बर्णन ठीक ही है। वह अपने आप को समुष्ट कर लेता है। उसकी भ्रोपड़ी उसके जीवन भर चल जायेगी। उसके पास क्लेश प्रकार का चलकरता या धारणा होती है जो उसके धरर धारणा को बनाये रखेगी और उसे उड़ जाने से रोकेगी। किन्तु वह उसे कभी किसी अन्य व्यक्ति तक पहुँचा नहीं पायेगा उसे किसी अन्य व्यक्ति में जया या उत्तरा नहो कर पायेगा। ऐसा कह कर हम कुछ धुमा फिरा कर पही कहते हैं कि ऐसे व्यक्ति में धारणा है ही नहीं। जिस धारणा की आप बात करने समते हैं, वह इस प्रकार पुष्ट की गयी है और सचित ठहराई गयी है, बाँध-बँध कर और सिसबटें निकाल कर उसे हर जगह जसानी की चेष्टा की गयी है—मैं उसे धारणा नहीं कहता। बकीनन मैं उसे धारणा नहीं कहता।

'यह सारी संभ्रष्ट क्यों—कोई मनुष्य विरबास करता है या नहीं इसने 'धरर क्या पड़ता है? यह प्रश्न इतना महत्वपूर्ण क्यों है कि इस पर बहस की जाये? मैं समझता था कि विस्वास और आचार के सम्बन्ध (का विचार) दुनिया के अस्वीकृत विचारों में से है, जैसे ज्योतिष या जमीन में पानी का पता लगाने वाली पड़ी—ऐसी वस्तु जिसमें सत्य का कोई तत्व है जो धारण धरनेकन के शोष्य हो, किन्तु जो (इस समय) अपनी व्यक्त भ्रुष्टि के कारण विरस्तृत है। स्वयं धरने धर्यन के फलस्वरूप मैं यह विरबास करने लगा हूँ कि ऐसे मनुष्य ही सकते हैं वा कुछ नामों में कभी-कभी धरने धरमिक विरबासों के रूप में प्रभावित होते हैं और अगर कोई विधिष्ट मठाग्रह न होता तो उनके कार्य और आचरण बेसी न होतीं जैसी कि होती है। किन्तु यह बड़ी दुर्लभ और बड़ी असम्भी हुई घटना है और निस्सन्देह बड़ी तेजी से मुप्त हो रही है।'

१ देरी की पुस्तक, अण्ड २ पृष्ठ २२२।

२ वही पृष्ठ २१६।

बेम्स ने इसका उत्तर दिया—

“मसी धास्वा ! पञ्जीजन में भी इसे धास्वा नहीं मानता । यह केवल दार्शनिक-वस्तुनिष्ठवादी दृष्टि से प्रबुद्ध वैज्ञानिक तत्वाओं के रोपी कृत्रिम उम्मा बाने बातावरण के सिधे हैं । रीढ़ का जो पक्षाघात वै धर्म्यजन उत्पन्न करते हैं, उनके रोपियों के सिधे होमिओपैथी उपचार सचमुच सामयिक होता है, यद्यपि धास्वाको धायव उस पर बिस्वास न हो ।”

मनोवैज्ञानिक श्री वैज्ञानिक सचि यहाँ स्पष्ट रूप में व्यक्त हुई है । किन्तु बिस्वास के रोय-बिज्ञान धीर एक तत्व-मीमांसा के रूप में ‘डिडेइरम’^१ (बिस्वासवाद) का सम्बन्ध ‘बिस्वास की इच्छा’ पर होने वाली बीजन्त बहस के जारी रहने के साथ-साथ धार्मिक-धार्मिक उत्तमता गया । बेम्स ने धर्म में स्वीकार किया कि उन्हें अपने निबन्ध का धीरे-‘मूढ़ धास्वा को धातोचना’ रचना चाहिये था ।

यह प्रस १८१७ में फिर सामने धावा जब बेम्स ने कैम्ब्रिड्जोनिया विस्वविद्यालय के दार्शनिक संघ के समझ अपने धव प्रसिद्ध ‘फिनांशॉनिकस कान्सेप्टस ऐण्ड प्रैक्टिकस रिबल्ट्स’ दार्शनिक धवधारणों और ध्यावहारिक परिणाम) धीरे-धाय दिया जिसमें उन्होंने पहले अपने दृष्टिकोण को ध्यावहारिक कथा धीर इसे पीयर्स धाय १८७८ में किये गये निबन्ध से सम्बद्ध किया । पीयर्स की धार्मिक पद्धति को बेम्स ने वा ध्यावहारिक रूप दिया पीयर्स ने पहले से भी धार्मिक उत्तमता उत्पन्न किया धीर इसके बाद वे स्वयं अपने सिद्धान्त को ‘ध्यावहारिकवाद’ (प्रैमैटिकिजन) कहने लये । ध्यावहारिक के इतिहास की धार्मिक-धार्मिक उत्तमताओं को पीयर्स के सन्दर्भ में प्रस्तुत करना सर्वोत्तम होगा ।

‘एक सामान्यीकृत धर्म में जो धर्मबुद्धि धीर बीजन्तता की धार्मिक के बस में प्रतीत होता है, ‘ध्यावहारिकवाद’ धर्म ने धाधारण मान्यता प्राप्त कर ली है । प्रसिद्ध मनोवैज्ञानिक बेम्स ने यह बोलकर कि उत्तमता मौलिक धनुमन्तवाद’ इस ध्यावहारिक धाय ध्यावहारिक की परिभाषा के धाय प्रस्तुत वा यद्यपि दृष्टिकोण

१ यही बहस ९ पृष्ठ २१७ ।

२. बेम्स के पूर्वधार्मिक धीर धार्मिक सामान्य संकल्पवाद से सिध, उनके ध्यावहारिक के धार्मिक बिस्मिष्ट सिद्धान्तों के लिए वेरी ने ‘डिडेइरम’ धर्म का प्रयोग धार्मिक धर्म में किया है धीर इन दोनों व बेम्स की ध्यावहारिकता के बीच भी धन्तर किया है । अपने धार्मिक धूर्ण बिस्सेपल् में वेरी ने इन धन्तरों को बलीनांति प्रस्तुत किया है, किन्तु इस संलिप्त धर्मा में सुधे इन धर्मा का प्रयोग धूर्ण धार्मिक होने-दाने रूप में करना पड़ा है । (डिडे का धार्मिक धर्म है बिस्वास, धर्म इसे बिस्वासवाद’ कहा जा सकता है ।—धनु०)

वैयक्तिक तत्व पर धोर देना चाहत थे। किन्तु उनका धुर्मास्य था कि इसका प्रतिपादन वे गद्यत अथवा पर कर रहे थे। कॉर्नेस में, जहाँ वे १८६१ से १८६७ तक शिक्षक रहे, ऐसा वैयक्तिक भावभाव इष्ट नहीं था और वे ऑक्सफ़ोर्ड वापस चले गये। वहाँ भी यह इष्ट नहीं था किन्तु वहाँ यह धार्मिक आकर्षक और हलचल पैदा करने वाला था। अपने अस्तित्व बर्षों में जा उन्होंने दक्षिणी कैलिफ़ोर्निया विश्वविद्यालय में बिताये वे इतने मानववादी बन चुके थे कि वहाँ चले हुए वैयक्तिकतावादी धर्मवादी जनसे प्रसन्न नहीं हो सकते थे। 'एकियमस ऐब पॉस्युमेदस' पर उनके प्रथम महत्वपूर्ण निबन्ध ने अनुभववादी तर्कों को एक प्रयागवादी मोड़ दिया। 'ऐतहासिक और मनोवादीय दृष्टि से कॉस्ट के पवाचों को और तथाकथित आबस्थक प्राग्-अनुभव तर्कों की असाधना करने के बजाय और उन्हें अतीत अनुभव तथा विकासगत संघर्ष द्वारा प्रमाणित मानने के बजाय उन्होंने उनको दार्शनिक मन की समस्याएँ या प्रयोगात्मक जीव के लिए उपयुक्त स्थापनाएँ माना। वे इस अर्थ में प्राग्-आनुभविक है कि वे विशिष्ट अनुभवों का फल नहीं हैं। ये मान-अनिवारणाएँ हैं जो आत्म वा पूर्ण के रूप में कार्यरत जीव समग्र विश्व के समग्र प्रस्तुत करता है।

'जब हम धारणा के अस्तित्व में निहित प्राग्-अनुभव सिद्धांतों की बात करते हैं तो हमारा धारणा तार्किक रूप में' निहित से होता है या मनोवैज्ञानिक रूप में? धर्मात्, यह तार्किक विरसेपण का फल है, या 'मानसिक तथ्यों का जिस प्राथमिकता' की बात कही जाती है, यह समग्र में प्राथमिकता (मानसिक तथ्य) है, या विचार में प्राथमिकता (तार्किक व्यवस्था)? या धर्मकर बात है, क्या यह सम्भव है कि 'प्राग्-अनुभव' वैसा कि इसका प्रयोग होता है, बोझा-बहुत दोनों है, या बारी-बारी से दोनों है और यह कि हमारे स्वयंतथ्यों का धारा प्राग्-आनुभविक विवरण इस आधारभूत संभव पर आधारित है?

न तो प्राग्-आनुभविक विवरण धर्म है, न अनुभववादी। दोनों असन्तोष-जनक प्रमाणित हुए हैं। पहला इस कारण कि उसने स्वयंतथ्यों को हमारे मानसिक संघटन के मात्र पशु तथ्यों के रूप में प्रस्तुत किया (या तो पूर्णतः अघम्बल या केवल अपने बीच सम्बन्धित) और दूसरे ने एक पूर्णतः निरक्षर मन पर एक मनोवैज्ञानिक दृष्टि से असम्भव अनुभव को कल्पनिक स्रष्टों के रूप में।

सूक्त दोनों विवरणों की अघम्बलता का कारण एक ही है। दोनों ही एक ऐसे बुद्धिवाद से रूपित हैं या हमारी प्रकृति का अपमान है और इसके फलस्वरूप हमारी प्रकृति के नैसर्गिक दुर्लभों के सम्बन्ध में उनकी धारणा बड़ी संकीर्ण है। इस सामान्य बुद्धिवाद के कारण वे उन नैसर्गीय तथ्यों को समग्र नहीं पाते या हमेशा उस समय हमारे सामने या जाता है, जब हम निम्नतर विचारों के

समूर्त दृष्टिकोणों को छोड़ कर अपने सम्पूर्ण धनुमन्त्र के साथ अपने सम्बन्ध को समझने की चेष्टा करते हैं—यह तथ्य कि प्रमाण जीव-मठन एक इकाई के रूप में कार्य करता है। या इस केन्द्रीय तथ्य के पक्षों को समय-समय प्रस्तुत करने के लिये जिसकी धनुमन्त्रवाद और प्रायधनुमन्त्रवाद अपने-आपने हैं वे उद्यत व्याख्याएँ करते हैं हम यह सकते हैं कि जीव-मठन सक्रिय है और जीव-मठन एक है।

विचार को क्रिया की उत्पत्ति के रूप में देखना चाहिए ज्ञान को जीवन की ओर बुद्धि की संकल्प की उत्पत्ति के रूप में। मस्तिष्क को जो बौद्धिक चिन्तन का साधन बन गया है, जीवन की आवश्यकताओं के प्रति धनुमन्त्रवाद साने वाला सूरमत्तम प्रतिभ और सर्वाधिक सफल धर्म मानना होगा।

यदि हम धनुमन्त्र को उसके सम्पूर्णता में समझने की चेष्टा करते हैं तो हमें अपने धारणा उस मनोवैज्ञानिक बर्गीकरण के बोधित धनुमन्त्रों से ऊपर रख कर देखना चाहिये जो अपनी वैज्ञानिक सीमाओं का उल्लंघन कर गया है। सर्वतथ्या को मूलतः धर्मिधारणाओं के रूप में देख कर जिनकी निमित्त एक परतपोषण। व्यावहारिक समय के लिए हुई है, हम अपनी प्रकृति के विभिन्न कार्यों के बीच कृत्रिम रीति से उत्पन्न की गयी खाई को पाटते हैं और बुद्धिवाद की भ्रष्टियों को दूर करते हैं। हम स्वयंतथ्यों को मनुष्य की आवश्यकताओं से अलग करके के रूप में उसकी धार्मिकताओं द्वारा प्रेरित उसके सबन्ध द्वारा गीष्ट संघेप में उसकी मानवतात्मक और संकल्पनात्मक प्रकृति द्वारा पालित और पोषित देखते हैं।

ऐसा ताकिक सिद्धान्त स्पष्टतः जैम्स के व्यावहारिकवाद के निष्कर्ष का और पिलर इसे प्रकृष्टी तरह समझते थे। उन्होंने लिखा—

व्यावहारिक धर्मिधारण उनके विद्वान के संकल्प के सिद्धान्त का भारतविक तात्पर्य है जिस बड़े प्रजन रूप में समझ गया है। भविष्य में हमें क्या करना चाहिये यह सिद्धान्त हमका प्रयोग उतना नहीं है जितना हमारा विश्लेषण कि प्रतीत में हमने क्या किया है। और इन सिद्धान्त के धार्मिकताओं ने धर्मिधारण 'विरहाय के संकल्प' में जोड़ी नहीं सारमूत्र बात अपने जोखिम पर को उपेक्षा की है। इन बात का जाड़ देने पर माम्य विद्वान के व्यावहारिक परिणामों के धनुमन्त्र द्वारा उनको जीव करने की पूरी सुझावत बनी रहती है।

१ हैबरी इन्ट द्वारा सम्पादित, 'परतमन आइडियलिज्म डिमोन्स्ट्रेशनल एसेज बाइ एट सेम्वर्थ प्रॉफ़ेसरी सुनिवर्सिटी प्रॉफ़ेसर्स प्रॉफ़ेसर्स (लन्डन, १९०९) पृष्ठ ७२, ८२, ८५, ८६।
२. वही पृष्ठ २१ एक।

किन्तु वेम्स के लिए चित्त के जैसे व्यवहारवादी तर्कशास्त्र का मूल्य सम्बन्धास्पद था। पीपर्स और प्राकृतिक वैज्ञानिकों की आलोचनाओं के प्रतिरिक्त, वेडसे रॉयस, और अन्य वस्तुनिष्ठ भाववादी उन पर व्यक्तिनिष्ठता का आरोप लगा रहे थे। यद्यपि वेम्स की इसका ध्यान रखना था कि 'व्यावहारिक' की परिभाषा प्रति व्यावहारिक रूप में न हो।

ध्याना होता कि हमारे आलोचक यह समझते कि यही हमारी समस्याएँ और समस्याएँ संकीर्ण रूप में व्यावहारिक होने के प्रतिरिक्त सैद्धांतिक क्यों नहीं हो सकती। वे यह मान कर चलते हैं कि किसी व्यवहारवादी में कोई सच्ची सैद्धांतिक रुचि नहीं हो सकती। विचार के 'नकार-मूल्य' चर का प्रयोग करने पर एक पत्र-लेखक ने मुझे अनुचित किया है कि मैं इसे बदल दूँ, क्योंकि हर कोई समझता है कि मानका तात्पर्य केवल धार्मिक हानि-साम है। ऐसा कहने पर कि हमारे विचारों में वा इष्ट-कर है नहीं सच है एक अन्य विद्वान् पत्र-लेखक ने मुझे डाँटा है कि इष्ट-कर शब्द का अर्थ स्वार्थ के प्रतिरिक्त और कुछ नहीं। इसकी सिद्धि के प्रयास के फलस्वरूप राष्ट्रीय संघों के बहुतेरे प्रकृष्टर लेखों में पहुँच गये। जिस दर्शन के ऐसे परिणाम हों यह निश्चय ही उपयुक्त नहीं हो सकता।

किन्तु 'व्यावहारिक' चर का सामान्यता इतना बीना-बाला प्रयोग होता है कि इस सम्बन्ध में अधिक ज़राता की अपेक्षा की जा सकती थी। जब हम कहते हैं कि रोपी व्यक्ति व्यवहारवादी ध्याना हो गया है, या कोई अन्य व्यवहारवादी अवस्था हो गया है तो आम तौर पर हमारा तात्पर्य इसके धार्मिक अर्थ से विरक्त उलटा होता है। हमारा तात्पर्य होता है कि पूर्णतः व्यवहार में अस्त होने पर भी जो कुछ हम कहते हैं वह सिद्धांत में सत्य है, धार्मिक रूप में सत्य है, उसका सत्य ज्ञान निश्चित है। फिर व्यावहारिक से हमारा तात्पर्य बहुधा अमूर्त सामान्य और निश्चित के विरक्त सत्यता मूर्त व्यक्तिगत सिद्धि और प्रभावी से होता है। यही एक मेरा सम्बन्ध है, जब भी मैंने सत्य के व्यावहारिक रूप पर जोर दिया है, या मेरे मन में यही बात थी। वस्तुएँ अपने बहुल में व्यवहार-रस (प्रेमेता) होती हैं। और कैथिलेनिया के उस पुराने मायण में जिसमें मैंने कहा था कि व्यवहारवाद के अनुसार किसी भी स्थापना के अर्थ को हमें हमारे भाव व्यावहारिक अनुभव में किसी सिद्धि परिणाम तक लाया जा सकता है, यह वह अनुभव सच्य हो या निश्चित मैंने स्पष्टतापूर्वक से विवेक चर भी जोड़ दिये थे— अनुभव के सच्य होने की अपेक्षा उसका सिद्धि ज्ञान इस तरह में अधिक महत्वपूर्ण है।^१

१ बिलियम जेम्स, 'बी सोलिय ऑफ़ डुब; ए सोलियल टु प्रोब्लियम' (न्यूयॉर्क १९०६), पृष्ठ २०८-२१०।

किन्तु सक्रिय की अपेक्षा 'विशिष्ट' पर और तेज़ से पीसने और छिन्नागो-
 चारा को घातियों सामने घा गयीं। कोई भी उनसे 'सम्पुष्ट' नहीं प्रतीत
 होता था।

मानुसबिक सत्यापन पर जेम्स का प्राग्रह ब्रैडले और रॉयस को स्वीकार्य
 था क्योंकि कि जेम्स अपनी जारी में यह स्वीकार कर लेते कि सत्यापन की प्रक्रिया
 का एक अत्यन्त ही धीरे-धीरे तलाश बनने में रुकने के लिए एक 'परम' का
 व्यावहारिक प्रति स भूमिभारण आवश्यक था। रॉयस की भावना तो सी
 प्रावणिक थी।

मान में कि कोई गवाह प्रदास्य के कटपर में जाता है और साधारण
 रूप पर प्राप्त करता है, क्योंकि उसकी अन्तरात्मा इस कारण संकोच करती
 है कि वह इस ही में व्यवहारवादी बना है, उनका वास सत्य को एक नयी बड़िया
 परिभाषा है और वह केवल उसी की अन्तरात्मा में रूप से सरता है। यहाँ
 हम यह भी मान लेते हैं कि उसे अपनी रूप का अपने ईग से व्यक्त करने की पूर्ण
 स्वतन्त्रता मिल जाती है। अनुसार वह प्रावणिक यथास्थ रीति से मेरे
 सहयोगी द्वारा की गयी सत्य की परिभाषा को मानेगा - 'मैं वादा करता हूँ कि
 जो कुछ इष्ट-कर है वही कर्तुमा और जो कुछ इष्टकर है, उसके प्रतिरिक्त कुछ
 नहीं कहूँगा' भावी अनुभव मेरी सहायता करे। मैं आपसे पूछता हूँ क्या आप
 सोचते हैं कि इस गवाह में, पर्याप्त रूप में सत्य की प्रकृति सम्बन्धी उस दृष्टि
 को व्यक्त किया है, जो आप सचमुच चाहते हैं कि किसी गवाह के मन में हो ?
 निस्सन्देह अगर वह प्रतिनिधि व्यवहारवादी हुआ तो गवाही के कटपरे में या
 अन्य नहीं भी उसकी गवाही मुन कर आप सचमुच प्राप्त होगी। किन्तु क्या
 आप उसके रूप का स्वीकार कर लेंगे ?

रूप को दृष्टा क स्तर पर ले जाना एक ऐसे क्षेत्र में 'नज़र-नज़र' का
 पुकार मचाना है, जिसमें उस प्रकार का 'नज़र' कुछ महा जिसकी निष्पन्न को
 आवश्यकता होती है, जो हर वैज्ञानिक मापता की पूर्ण मापता है और जिसे
 हम केवल एक में बहुरा के अनुभवों की एकता में ही पाते हैं।
 यह अगर विद्यते दिनों क व्यवहारवाद का हमें एक व्यावहारिक उद्यम के
 रूप में हो देना है—मेरे सहयोगी की अन्तरात्मा प्राग्रहपूर्वक इस तुलना को
 निम्नलिखित करती है—तो मैं उनकी स्थिति को इस प्रकार समझने को बाध्य हूँ—
 प्रथम वह प्राग्रहपूर्वक दृष्टा और आदरणीय दृष्टा के साथ जहाँ तक प्राग्रह
 सत्य की वास्तविक रूप में आवश्यक नज़र अन्तरात्मा का प्रत्यक्ष है, अपने ही-
 को स्वीकार करता है। दूसरे, एक बार भी वह किसी वास्तविक प्राप्ति क
 रूप में जाना स्वीकार नहीं करता क्योंकि प्रति परम प्रतीत होने वाली को

वस्तु उसे प्रिय नहीं। और तीसरे, उसका धीमा सा खुसा इराबा धर्म के पुराने नाम और होंग के अन्तर्गत व्यापार बनाते रहने का है। उसका कहना है कि आश्चर्यकार, क्या हम सब को ही उधार-मूस्य प्रिय नहीं है? १

उत्तर में जैम्स ने बौद्धिक धाराम या नैतिक छुट्टियों के आधार पर उन लोगों के लिए किसी परम प्रतिमान के व्यवहारवादी मूल्य की अनुमति दे दी जिन्हें कभी-कभी या अग्रिम रूप से विभ्रम की आवश्यकता थी। किन्तु उन्होंने यह स्वीकार नहीं किया कि ठाकुर रूप में कोई परम आवश्यक है।

यह बताते हुए कि मैं स्वयं परम में विश्वास क्यों नहीं करता फिर भी यह देख कर कि इससे उनको नैतिक छुट्टियाँ मिल सकें जिन्हें उनकी आवश्यकता है और (अगर नैतिक छुट्टियाँ प्राप्त करना अच्छा है तो) इस हद तक इसे सब समझ कर मैंने इसे एक समाधानकारक दार्शनिक-चिन्तन के रूप में अपने सन्तुष्टों के समझ रखा। किन्तु उन्होंने वैसा कि ऐसी मेंटों के साथ सामान्यतः होता ही है, इस मेंट को पैरों तले कुचस दिया और उछट कर देने वाले पर टूट पड़े।

अवधारणाओं के अर्थ के व्यवहारवादी परीक्षण का प्रयोग करते हुए, मैंने यह प्रदर्शित कर दिया था कि परम की अवधारणा का अर्थ और कुछ नहीं केवल छुट्टी देने वाला अज्ञानवादी भ्रम को दूर करने वाला है। वैसा मैंने दिखाया, जब कोई कहता है कि 'परम का अस्तित्व है, तो उसकी वस्तुपरक बोधना सिर्फ इतनी ही होती है कि सृष्टि की विद्यमानता के समस्त सुरक्षा की भावना का कुछ अन्वय है और यह कि सुरक्षा की भावना को विकसित करने से अगर कोई निरन्तर समझ-बूझ कर इनकार करता है, तो वह अपने भावनात्मक जीवन की ऐसी प्रवृत्ति के विरुद्ध कार्य करता है, जिसे भविष्यदर्शी मान कर उसका धावर किया जा सकता है।

ऐसा प्रतीत होता है कि मेरे परमवादी आलोचक ऐसे किसी विषय में स्वयं अपने मनों की अभ्येक्षाही नहीं देख पाते। फलस्वरूप मैं केवल भाव्यी मान कर अपनी मेंट बापस ले सकता हूँ। पर 'परम' किसी भी रूप में उत्पन्न नहीं है और मेरे आलोचकों के निर्णय के अनुसार, उस रूप में तो विस्तृत भी नहीं जो मैंने उसे प्रकाश किया था। २

'धर्म' और 'सत्यता' में अंतर करके और यह मान कर कि उन्हें केवल 'सत्यता' से मतलब था वे धर्म की 'समृद्ध' प्रकृति के प्रारंभ पर पीपर्स और

१ बोसिया रॉयल 'बी क्लॉसफी ऑफ लायटो (न्यूयॉर्क १९०८)
पृष्ठ १११-११२, १४६ १४७।

२ जेम्स, 'बी मोनिय ऑफ़ डुप', पृष्ठ ८२०।

भाववाचियों के धार्य द्वार मानने वाले से जब हुई है उन्हें भी तिसी कड़ी
 बैठावनी थी—

‘किसी व्यवहारवादी का यह कहना कि प्रत्यक्ष लक्ष्यपूर्ण जातीय है
 क्या विरोधियों को बहुत अधिक धात्वात्ता का प्रसर नहीं दे देता ? इसी
 धोर, अगर यह एक लक्ष्यपूर्ण जातीय प्रत्यक्ष है तो यह कैसे स्वीकार किया
 जा सकता है कि ‘सत्यता बहुत अधिक महत्वपूर्ण विचार है, जैसा कि प्रतिम
 पैरा में उचित मिलता है। मैं इस सम्बन्ध में आपको लिखने का माहम न करता
 अगर मुझे निश्चित रूप से यह बातकारी न होती कि ये दोनों पैरा उन लोगों
 के मार्ग में बाधक रहे हैं जिन्होंने अपना मन नहीं बनाया या धोर व्यवहारवाद
 के विरोधियों के लिए प्रसन्नता का कारण रहे हैं।’

‘यह लिखने में मेरा मुख्य उद्देश्य उपयुक्तता का प्रश्न उठाना है, किन्तु
 ऐसा प्रतीत होता है कि स्ट्रांग का सख्त बड़ी स्पष्टता के साथ धारके धातोषर्षों
 के सम्बन्ध को सामने लाया है, ‘सत्य धोर ‘सत्यता’ के बीच अन्तर करके धार
 जिसका उतर देने की चेष्टा कर रहे हैं। ‘यथा यह सच है कि मार्च १८१४ के
 प्रतिम दिन नेपोलियन प्रविष्ट में उतरा ? अगर इसका कुछ धर्म है, तो इसका
 इन दो में से कोई एक धर्म ही हो सकता है—(क) क्या यह ‘बहस्य’ विचार
 या विस्वाध कि नेपोलियन इस प्रकार उतरा सच है ? या (ख) क्या नेपोलियन
 का उतरना (मात्र प्रसिद्ध का तथ्य) सत्य है। धर जहाँ तक मैं समझता हूँ
 प्रतिम परिणति उन जाने वाला वर्तनावादी (जैसे रॉयस) मानता है कि माघ
 प्रसिद्ध का तथ्य ‘रुन में स्वयं ही सत्य की प्रकृति का एक रूप है
 धर्मानु, यह पहले से ही कम से कम बाह्य रूप में एक सत्य व्यवस्था (धोर
 इसीए बौद्धिक व्यवस्था) में समाहित एक तथ्य है। धर स्ट्रांग (धोर धारके
 बहुतेरे धर्म धातोषर्ष) इसे नहीं मानते जैसे धार स्वयं नहीं मानते। स्ट्रांग
 का कथन सच है कि नेपोलियन उतरा नेबत धुमा-रिटा कर नहीं मयी मही
 बात ही सचती है कि विचार या विस्वाध सच है।’ धर मुझे ऐसा प्रतीत हावा
 है कि अगर हम धातोषर्षों को (जो परम भाववादी प्रकार के नहीं हैं) केवल
 धुमा-रिटाओं या बटनाओं (जो निरन्तर ही सत्य नहीं हैं) धोर इन प्रतिमों
 सम्बन्धी बौद्धिक बहस्यों (केवल जिनसे ही सच भूत की प्रकृति सम्बन्धित
 है) के धर्मात् के प्रश्न पर पकड़ें तो हम उन्हें दिखा सकते हैं कि सम्बन्ध उनमें
 है, धोर यह कि मत्व (मात्र सत्यता ही नहीं) धातोष्य प्रतिम के ‘प्रमाणा
 धोर धातोष्य बौद्धिक स्थिति या उचित के ‘प्रमाणा का सम्बन्ध हो सकता है।
 ‘माघ मेरे इस कथन के लिये मुझे समा करें किन्तु मुझे ऐसा लगता है
 कि वेदुत्तर सम्बन्ध के लिये किसी धातोषर्ष की यह बात मान लेना कि पटना

बड़ी है जो सत्य, उची बात को मान लेता है जिसमें प्रासोचक का सम्भ्रम स्थित है और उस सम्भ्रम को प्रोत्साहित करके भाप उची बेहतर समझ को रोक्ते हैं जो भापका सत्य है । १

यह एक कुछसा मीमांसक की उत्तम विचारालोक सप्ताह थी । किन्तु वेम्स के लिए यह बहुत अधिक थी । सारे 'सत्य' सम्बन्धी विचार से वे ऊबने लगे थे । उन्होंने कहा कि उनके लिए व्यवहारवाद केवल एक पद्धति-सम्बन्धी भूमिका थी जिससे उनके प्रचली दर्शन—मौखिक धनुमन्तवाद पर फलदायक चर्चा हो सके । जो उनके लिए केवल एक 'चर्चा बसने की पद्धति' थी, जिसपर और कुछ धार उसमें से किसी दर्शन का निर्माण करना चाहें तो करें ।

'सत्य' से 'हमारा तात्पर्य क्या है ? यह किस रूप में ज्ञात है ? ये ऐसे प्रश्न हैं, जिन पर धार चर्चा धारम्भ हो जाये तो हर पक्ष दूसरे पक्ष का भार कुछ अधिक करने लगे । विचार के इस घाटे ढंग के जनक के रूप में मेरा नाम जिस ढंग से बसीटा गया है, उस पर मुझे हँसी आती है । मैं स्वीकार करता हूँ कि इसमें उन प्राथिक विचारों को धाने बढ़ाया गया है, जो मैंने व्यक्त किये हैं । किन्तु मेरे लिये 'व्यवहारवाद' चर्चा चलाने की एक पद्धति (यह सच है कि एक सर्वोच्च पद्धति) से अधिक कभी कुछ नहीं रहा और आपने व कुई मैं इस धनधारणा को जो व्यापक क्षेत्र प्रदान किया है, वह मेरे अधिक भीव वास्तविक विचारण की सीमा से धाने बढ़ गया है । मैं इसका स्वागत करता हूँ, इसकी प्रशंसा करता हूँ किन्तु मैं प्रमी इसके कुछ धनों को निकमित नहीं कर सकता । परन्तु मेरे धन्दर यह विश्वास लेकर है कि उन्हें सफलतापूर्वक निकमित किया जा सकता है और यह कि वास्तविक मनुष्य के लिये यह एक महान् चिन्त होगा ।

'निश्चय ही मैं बड़ी गीबी, धीमी चलने वाली बालर हूँ और धर्म लोको का सिद्धान्त बहुत स्वादा करता हूँ क्योंकि मैं स्वीकार करता हूँ कि इन चीजों को पढ़ने के बाद ही (इसी तात्पर्य से आपने जा कुछ सिखा है, उसके धोर पापमय विश्व को छसला सुनाने वाले धापके स्वर के बाबजूब) ऐसा प्रतीठ होता है कि मैं जीवन धोर पुनरुद्धारण के लिए कार्यन्तम के पूर्ण महत्त्व को धोर उसके 'महान् परिश्रेष्य को तथा मानववाद के 'सभी वस्तुओं का नर्बाकरण करने वाले चरित्र को समझ पाया हूँ और राठ की हवा में हिल कर जीवन का धामाध देने वाले कीबाईकाल के बच्चों की तरह सारे बुद्धिवाद के चिबडेपन को धोर बुद्धिवादी धृत्तियों की पूजा करने वाले सभी लोमा की दृष्टिहीनता धोर प्राणहीनता को भी समझ पाया हूँ । एक नये महान् युग के जन्म में जिनमें जीवन धर्म धोर दर्शन एक भाव है महान्क होना विभिन्न सा लगता है ।

साथों को यह दिखाना महत्वपूर्ण है कि व्यवहारवाधों का कार्य व्यावहारिक ज्ञान है, किन्तु मुक्त-मुक्त में ही यह मुक्त कर आवनी सम्मन्ध में पड़ जाता है कि ऐसा करने में प्राप्त जिन व्यवहारवाधों का प्रयोग करते हैं वे स्वयं ही उत्पन्न होते हैं। और प्राक्सिकार हमारे अनुभव को धर ठर उनमें से 'शुद्ध' को व्यवहारवादी बनना में प्रतिच्छिन्न कर देना चाहिये था। इस प्रकार में पीछलिक रीति से यह उत्तर ज्ञानता है जिसे प्रागे बढ़ कर प्राप्त (विमर) और हुई प्रागे ज्ञानमीमांसा को बीरने में लगे हैं। हम दोनों को ही पद्धतियों के लिये स्वान है किन्तु प्राप्त की टीकाओं और प्रासोचनाओं का परिणाम यह ज्ञान कि मैं ज्ञान के अपने रूपों की अनन्तमता को प्रतिक स्पष्ट रूप में स्वीकार करे।

साथों को यह दिखाना कि व्यवहारवाधों का कार्य व्यावहारिक हीता है। उच्चमूख जॉन हुई और उनकी छिक्कागे धारा के लिये महत्वपूर्ण था। हुई का ज्ञान प्राप्त से हा व्यवहार के तर्कवात्म पर केन्द्रित रहा था और जेम्स की छाडकौनों में उन्होंने यह उपकरणवादी तर्कवात्म पाया जिसने उनके नीतिशास्त्र के सिद्धान्त में व्यवहारवादी परिवर्तन कर दिया। १९२१ में हुई की पुस्तक 'साउथसाइड ऑफ ए सिटिडल बिबरी ऑफ एपिक्स (नीतिशास्त्र के एक प्रासोचनात्मक सिद्धान्त की रूपरेखा) के प्रकाशन के बाद जेम्स को सिद्धे बने उनके एक पत्र से पता चलता है कि अपने प्राप्त को उपकरणवादी नीतिशास्त्र' से मुक्त करने में जेम्स ने किस प्रकार उनकी सहायता की थी।

सिद्धान्त और व्यवहार गीता में ही वर्तमान उपकरणवादी ज्ञान उत्पन्न हुआ है और ज्ञाना बहानदार है कि पुस्तक की सफलता की मुझे कोई प्राण नहीं है। किन्तु अब प्राप्त जेम्स एक धारपी भी यह कुछ कहना जो प्रागे मुझे सिद्धा का पुस्तक सद्यत हो गयी।

किन्तु जेम्स प्रागे कहा है अगर कोई व्यक्ति कानून के बजाय पहले से ही भाव्य सिद्धान्त के प्रपीन मही रह रहा है तो हम सम्बोधित विवे गये उभर हुआ की तरह होते हैं। यह समझना मही कि सापका तात्पर्य क्या है और अगर समझ से ता विरवान मही करेना कि प्राप्त वा यह तात्पर्य है। उन्नी हुई पोडो में ही प्रासा प्रनीन हाडी है। ये वेचना है कि मेरे प्रागे में प्राडी प्रूप है। जोम् के नीचे से निरुमने और करने जीवन में विरवान करने के बिन्नी प्रथम वा व बड़े जल्पाठ से स्थापन करने है।...

मुझे बार मही मेरे प्रागे बजाया था वा मही वि मेरे प्रागे इन वर्ष प्रागे स्नात्रध की एव ज्ञाना की वा प्रागे प्रभावितान वा प्रप्यन कर रहे से और

हम सब को उसमें बड़ा ध्यान था। मुझे विश्वास है कि आप को बड़ा सम्योप हो धर्म ध्यान देख सकें कि आप की पुस्तक हमारे लिए कहीं तक मानसिक स्वतन्त्रता की उद्दीपक होने के साथ-साथ पद्धतियों और सामग्रियों प्रदान करने वाली रही है।^१

जब कि जेम्स इस प्रकार एक मनोवैज्ञानिक नीतिशास्त्र निरूपित करने में हुई की सहायता कर रहे थे जो उपदेशों के बजाय वास्तविक सक्रिय धार्मिकताओं पर आधारित था फ्रेडरिग फोर्ड नामक एक पत्रकार ने उन्हें बताया कि सामाजिक परिप्रेक्ष्य में भी किस प्रकार बुद्धि और नैतिकता को प्रयोगात्मक अन्वेषण के एक विषय के रूप में लिया जा सकता था।^२ हुई ने अपनी १८८१ में प्रकाशित रचना 'एथिक्स' की श्रुतिका में विशेष रूप से 'एक धार्मिक क्रिया के रूप में, वास्तविक परिप्रेक्ष्य के विच्छेद धार्मिकता के विचार की ओर ध्यान की। अतः और बातावरण सहित व्यक्तित्व का कार्यरूप में विश्लेषण विज्ञान और कला के सामाजिक संदर्भों की विवेचना (जिसके सम्बन्ध में मैं अपने मित्र को फ्रेडरिग फोर्ड का ऋणी हूँ)।^३ मत्वात्मक मान्यता के आधार पर बड़ी मेहनत और बड़ी बुद्धि के साथ उन्होंने जो विचार-व्यवस्था निर्मित की थी, जब उन्होंने उसे पूरी तरह त्याग दिया और दो भागों में नीतिशास्त्र को एक नयी व्यवस्था (और पाठ्य-क्रम) निरूपित की—मनोवैज्ञानिक नीतिशास्त्र और सामाजिक नीतिशास्त्र। इसी नीतिशास्त्रीय व्यवस्था की दोहरी सम्पूर्ण योजना के अन्तर्गत हुई और उनके सहयोगियों ने प्रसिद्ध 'स्टीबेन इन सांख्यिक पिपरी' (संस्कृत के सिद्धान्त की विवेचनाएँ—१९०१) की धर्मधारणा की जिसका प्रकाशन उपकरणभाषा की शिकागो द्वारा के समय का धर्म-विश्व था।

निश्चयन और विकास में हुई और अन्य लोगों द्वारा मान्यता की जो बीच वैज्ञानिक और विकासवादी पुन रचना हो रही थी उसे हम पहले ही देख चुके हैं।^४ हुई विचार को क्रिया के रूप में और विचार के नियमों को गति या क्रिया के नियमों के रूप में देखने के अन्तर्गत थे। उन्होंने इन्द्रात्मक संक्रावली में निर्णय के सम्बन्धता कार्य को भी निरूपित किया था। जब सार-सर्वों की परेस्पन्धी प्रकृति के सिद्धान्त को लेकर जेम्स की 'साइकोलॉजी' प्रकाशित हुई और सांख्यिकताओं के धारणों में स्थित होने का सिद्धान्त लेकर दीर्घ के बीच

१ वही, पृष्ठ ५१७।

२. वेरी की पुस्तक में उद्धृत, पृष्ठ ५१८ एन।

३ इसकी जहाँ छठे अध्याय में 'मानुसिक सामाजिक विज्ञान' और सातवें अध्याय में 'मान्यता की धारण' के अन्तर्गत देखिए।

सामने आये, तो बुई ने समझ लिया कि कार्य के 'नियामक विचारों' के रूप में पदाचारों की व्याख्या का सामान्यीकरण करके उसे सभी विचारों पर लागू किया जा सकता है। सभी विचार उद्देश्यात्मक या उपकरणात्मक होते हैं। इस स्थापना के बिस्लेषण को सब धानुबोधिक परिकल्पना को भूमि से हटा कर धानुबोधिक मनोविज्ञान की भूमि पर ले जाया जा सकता था। बुई इस प्रकार सब धनुमन् की 'मध्यस्थता' का वर्णन प्रतिबल-वाप की अवधारणा के सम्बन्ध में करने को घोर क्रिया की भाववादी उत्पन्नीमांसा को छोड़ कर निर्णय धर्म के घरीर क्रियात्मक बिस्लेषण को धनाने के लिए तैयार थे। इस सिद्धान्त को व्यवस्थित रूप में सब प्रथम बुई ने धनने लेख 'सॉजिकल कन्डिशनस ऑफ ए साइकॉलॉजिकल ट्रोपेस्ट ऑफ मोरालिटी' (नैतिकता की वैज्ञानिक विवेचना की तार्किक घर्षें) में मीड ने धनने लेख 'डिज़िनिशन ऑफ़ दी साइकॉलॉजिकल' मानसिक की परिभाषा) में घोर ए० डब्ल्यू मूर ने धनने लेख 'सम सॉजिकल प्रोसेस ऑफ़ परपज (उद्देश्य के कुछ तार्किक पक्ष) में एक साब हो प्रतिपादित किया। इनमें से मूर की दृष्टि सर्वाधिक प्रत्यक्ष घोर सरल थी। उन्होंने कहा कि रॉयस घोर बेम्स दोनों ही विचारों की उद्देश्यता को मानते हैं किन्तु वे इसकी व्याख्या करने में असफल रहते हैं कि सब 'बैबैनी घोर असन्तोष का संवर्धित उलम्भ में आसने वाले पशु पदाचार' का धनुमन् 'परिपूर्ण धर्म के धनुमन् में क्यान्तरित हो जाता है तो बस्तुतः होता क्या है। विस्तार में उन्होंने रॉयस की धानोचना की कि वे धननी समस्या को ध्यानपूर्वक हल करने के बजाय प्रत्यक्ष रीति से परम धनुमन् का सहाय लेते हैं।

'मानवी धनुमन् का यह पूर्णतः 'बन्धन' चरित्र धनेक्षणवा उस विचरित स्थिति का एक धमूर्तन है, जिसमें धनुमन् प्रत्यापी कर ले पड़ जाता है। फिर इस तथ्य की उल्लेखा करके कि धनुमन् बन्धित इसीलिए होता है कि फिर से सम्पूर्ण बने इस धमूर्तन का एक निश्चित गुण के रूप में पुन प्रतिष्ठित कर दिया जाता है। परम व्यवस्था, अन्तिम परिपूर्ति के साथ भी ऐसा ही है। यह जो पूर्ण बनने के कार्य का, पूर्ण बनाने घोर परिपूर्ण करने के कार्य का जो सम्पूर्ण के विरामो के बीच व्यक्त होता है, एक धमूर्तन है जिसे बैबी व्यक्तित्व का रूप दे दिया गया है।

बैबैनी रूप में नहीं उतरा हाठी। किन्तु यह क्रिया ऐसी स्थिति में क्यों या जानी है जिसे अनिश्चित बैबैनी घोर असन्तोष कहा जाय ?

'एक तार्किक चर्चा में मनो-उद्देश्यात्मक घोर जीववैज्ञानिक सिद्धान्तों का समावेश बहुतेरों की धरिचर तो सयोग किन्तु में स्वीकार करता है कि इन किन्तु पर धाकर प्रश्न का प्रत्यक्ष रीति से सामना करने पर मैं कोई प्रत्यक्ष उपाय

मही बेहता घोर मुझे ऐसा लगता है कि इस विस्तु पर धाकर, महान् लम्बाइयों के मय में ही तर्कशास्त्र को इतने वर्षों तक बियाबान में मटकवाये रखा है।

मय इस कारण ही कि इस बेचैनी की प्रतिक्रिया में विचार एक योजना के रूप में प्रक्षेपित और निर्मित होता है, विचार की परिपूर्ति इस बेचैनी से सम्बन्ध हागा। जब बेचैनी के इस आधार-रूप से उत्पन्न, उद्देश्य या योजना स्वयं विचार परम व्यवस्था की आकांक्षा करने लगता है और अपने नीचे स्तर के पूर्व-वृत्त की अपेक्षा करने या उसे धस्वीकार करने की चेष्टा करता है, तभी परिपूर्ति सम्बन्धी कठिनाइयाँ उत्पन्न होती हैं। ये कठिनाइयाँ हर उस महत्वाकांक्षा के सामने आती हैं जो ऐसी वस्तुओं की आकांक्षा करता है जो उसकी संसागत शक्तियों और उपकरणों के लिए विभासीय होती हैं।

'निश्चय ही हम (मर्षार्थ को) विचारों की एक निश्चित परम व्यवस्था' में नहीं लाजेंगे जो प्रेम और आशा आकांक्षा और संकल्प आस्था और कार्य की वस्तु' है लेकिन कभी भी वर्तमान प्राप्ति की नहीं। बल्कि प्रेम और आशा करने आकांक्षा और संकल्प करने विश्वास और कार्य करने में ही हम उस मर्षार्थ को पायेंगे जिसके लिए तब्य रूप में विश्व और 'विचार रूप में विश्व' दोनों का ही अस्तित्व है।'^१

डुई के लेख, 'वी सॉजिक्ल कन्डिशनल ऑन ए साइडिफिक ट्रीटमेण्ट ऑन मारासिटी' में परम भावभाव का विरोध कम या और तब्य-निर्णय तथा मुख्य निर्णय सम्बन्धी कौशिकारी वृत्त का तोड़ने का प्रयास अधिक। उन्होंने इस सिद्धान्त का विनाम किया कि विचारों या साबिकताओं को निश्चय करने की भावतों या योजनाओं के रूप में अनुभव में स्थित देखा जा सकता है और यह कि विचारों की प्रकृति सम्बन्धी यह कार्यात्मक दृष्टि न केवल कार्य और निर्णय के बीच बरन् वैज्ञानिक निर्णय और नैतिक निर्णय के बीच भी निरन्तरता पर विशेष ध्यान देती है। उन्होंने दास तौर पर योग्यता के सिद्धान्त का शिक किया कि 'निश्चय करने वाले की भावता और भावनें प्रकृतियाँ के माध्यम से ही विज्ञान की स्थापक स्थापनाएँ या साबिकताएँ प्रभावों हो सकती हैं। उनकी अपनी कोई कार्य-प्रणाली नहीं होती।

यहाँ तक में जानता हूँ, इस सिद्धान्त की घोर सर्वप्रथम ध्यान लौचने वाले और इसके आधारभूत तार्किक महत्त्व पर जोर देने वाले भी जान्नी सी

१ डॉन डुई, 'स्टडीज इन सॉजिक्ल विषयों' (सिक्वामो १९०१) पृष्ठ १६९, १७४, १७५, १८२।

हो सकता, बल्कि इसके विस्तृत विपरीत मेरा तात्पर्य है कि विज्ञान अनुसूच वस्तुओं के विश्व के साथ हमारे सम्बन्धों को नियन्त्रित करने की प्रणाली है और इस कारण ही नैतिक अनुभव को ऐसे नियमन की बहुत अधिक आवश्यकता है और 'व्यावहारिक' से मेरा तात्पर्य केवल अनुसूच वस्तुओं में नियमित परि वर्तन से है।^१

फिर 'स्टडीज इन सोशियल थियरी' में हुई ने विचारों के इस उपकरणवादी सिद्धान्त को तार्किक वस्तुओं के सिद्धान्त पर लागू किया। उन्होंने अपने तर्क को सॉटवें की रचना 'सॉजिक' की धारणा के रूप में प्रस्तुत किया। वे यह स्पष्ट करना चाहते थे कि सॉटवें द्वारा विचार और उसकी विषय-वस्तु के मौलिक मतभेद की वस्तुपरक भावनादियों में जो धारणा की थी, उससे सहमत होते हुए भी वे उनके इस निष्कर्ष से सहमत नहीं थे कि विचार ही सचार्थ वा 'निर्मायक' है। उन्होंने यह दर्शाया कि विचारों प्रसूतियों या तार्किक वस्तुओं की अनुभव में विच्छिन्न भूमिका है, यद्यपि, वे सम्प्रमित क्रियाओं का स्पष्टीकरण करते हैं। इस प्रकार, बिना इस भाववादी सिद्धान्त को स्वीकार किये कि विचार ही सचार्थ है, वे सॉटवें के विचार बनाम सचार्थ के द्वैत से बच सके। हुई और उनके सहयोगियों के लिये इसका अर्थ था न केवल भाववाद से बल्कि सभी प्रकार की लक्ष्मीमोहा से ज्ञान के सिद्धान्त की मुक्ति। इन्हीं बुद्धि का एक विज्ञान प्राप्त ही गया था।

धर्म विविधता के अन्त १९१८ में हुई की पुस्तक 'सॉजिक की विपरीत धर्म इन्वेंचरी' (तर्क शास्त्र धर्मशास्त्र का सिद्धान्त) का प्रकाशन देखने को भीषित रहते, जिसमें ज्ञान के प्रयोगवादी सिद्धान्त को पूर्वतम धर्मिभक्ति मिली है ता तात्पर्य से इस धर्म को उस 'धर्म रचना' के सम्बन्धित पाते जिसे निश्चय के लिए वे भीषित नहीं रहे। हुई की 'सॉजिक में अन्त की कई विच्छिन्नता मौजूद है। अन्त में सिद्धा—

'धर्म में कर सॉटवें तो एक अन्त धर्म रचना सिद्धा और प्रकाशित करना चाहता है जो 'प्रेमेटिज्म से कम लोकप्रिय किन्तु अधिक मौलिक होगी। ऐसा प्रतीत होता है कि कोई भी इसे (प्रेमेटिज्म को) ठीक तरह नहीं समझता—कहा जाता है कि यह इन्वेंचरियों, विचरों के धर्मपरों और सॉटवें के अन्त के लिए बनाया गया दर्शन है, जबकि वस्तुतः विच्छिन्नता धर्म करने को

१ जॉन हुई, 'सॉजिकल फिजिक्स ऑफ द साइंटिफिक मीथोड' ऑफ 'मोटासिटी' (दिकापो १९०१), पृष्ठ १४, १४ एन०, ११ एन, १० एन०।

अनुभव और प्रकृति

जब किसियम बेन्स मनोविज्ञान के अपने 'प्राकृतिक विज्ञान' के निरूपण में सगे थे तो वे जानबूझ कर तत्वमीमांसा की समस्याओं को प्रसंग रखते रहे— स्वयं अपने मन से नहीं जहाँ वे हड़ रूप में स्थित थीं बल्कि मन के अपने विज्ञान से । सर्वप्रथम उनका इरादा 'रीत्यात्मक धर्म में धनुमन्वादी होने का था और अपनी रचना 'प्रिन्सिप्ल्स ऑफ साइकाॅलॉजी' (मनोविज्ञान के सिद्धान्त) के पाठक को वे समय-समय पर सूचित करते रहे कि वे कुछ ऐसी समस्याओं को जिनमें धानुमनिक प्रमाण द्वारा सुगम्यता नहीं जा सकता रचना के अन्त के सिद्धे स्वयं कर रहे थे । किन्तु जब वे धर्म पर धार्ये और अपना अन्तिम तत्वमीमांसात्मक धर्म्याय 'मैसेसरी दूथ एण्ड ही एक्सेन्स ऑफ एक पीरिएन्स (धावस्वक सत्य और-धनुमन्व के प्रमाण) सिखा तो सभी स्पष्टिग समस्याओं की विवेचना सम्भव नहीं थी । धर्मिक से धर्मिक से इतना ही कर सकते थे कि धनुमन्व में जट्टे वाली समस्याओं को प्राकृतिक तन्म्य सम्बन्धी समस्याएँ बनाने के लिए उन्हें जिस रूप में हालना धावस्वक था उसे बतायें । इस 'धार्मिक' समस्या को उन्होंने इस प्रकार निरूपित किया—

'हम वस्तुओं की धानुमनिक ध्यवस्था और उनकी तुलना की वर्तनापरक ध्यवस्था में (परन्तु करते हैं) और यथासम्भव हम पहले को धुरारे में न्याम्तरित करने की चेष्टा करते हैं क्योंकि वह हमारी बुद्धि के धर्मिक धनुमन्व है ।

'वस्तुओं का ऐसे वर्गों में समारोच जिनके बीच ऐसे वर्गीकरणायक सम्बन्ध अपने धुरस्व और बीच के ध्यवहारों सहित कायम हों वस्तुओं को एक धर्मिक वर्तनापरक योजना के अन्तर्गत साने की एक रीति है ।

इस प्रकार प्राग्धनुमन्व या अन्तःप्रकारत्मक रूप में धावस्वक सत्यों वा एक बड़ा समूह है । सामान्यतः वे केवल तुलना के सत्य होते हैं और सर्वप्रथम वे मात्र मानसिक पदों के बीच सम्बन्धों को स्पष्ट करते हैं । किन्तु प्राकृतिक इस प्रकार कार्य करती है जैसे उनसे कुछ ध्यवार्थ इन मानसिक पदों से एकत्र

१ बेरी की बुस्तक, अण्ड हो पृष्ठ ४६८ ।

मिली थी जिसके हिस्से अर्थात् रूप में सम्बन्धित थे और इस कारण जिससे एक 'भाग' के रूप में कार्य करने की अपेक्षा की जा सकती थी। किन्तु जब उन्होंने इस एबीएच मानसिक क्रिया का मूल मौलिक विरव के साथ बिटाने की कैटा की जिसके तत्व धागपिक थे और जिसके सम्बन्ध बाह्य थे तो उन्होंने देखा कि उनका वह कार्य दुष्कर था।

“कण्टिकारमक या यान्त्रिक वर्तन के सिद्धान्तों के अनुसार अमय-अमय धनु, या धनिक से धनिक बीच-कोप ही, एकमात्र यथार्थ है। मस्तिष्क में उनका संग्रह सामान्य बोली की एक कल्पना है। ऐसी कल्पना किसी भी मानसिक स्थिति के बाधुपरक रूप में यथार्थ प्रतिरूप का स्थान नहीं ले सकती। केवल कोई सबसुख मौलिक तत्व ही ऐसा कर सकता है। किन्तु धागपिक तत्त्व ही एकमात्र असली धीतिका तत्त्व है। पलस्करण ऐसा प्रयोज्य होता है कि धरर हम कोई प्राथमिक मनो-मौलिक नियम बनाता ही जाहें, तो हमें पीछे जाकर पुनः मनो तत्व सिद्धान्त^१ जैसे किसी वस्तु का सहाय लेना पड़ेगा क्योंकि धागपिक तत्त्व मस्तिष्क का एक तत्व होने के कारण स्वभावतः सम्पूर्ण विचारों के बनाम विचार के तत्वों के अनुकूल प्रतीत होता है।

“तब हम क्या करें? इस विन्दु पर बाहर, बहुतेरे लोग धरोप के रहस्य को सोत्साह स्वीकार करके और ऐसे सिद्धान्त के द्वारा अपनी उलझनों को धन्वित रूप से छीनने में जैसे हमसे अपेक्षा की जाती है, उस तरह 'बन्धित' होकर बँध की साथ लेंगे। धन्य लोग प्रयत्न करेंगे कि जिस परिमित और असमावपूर्ण दृष्टिकोण को लेकर हमने धारणन क्रिया या उसके धन्वितरिप धन्वित सामने धा गये हैं और वह सीध ही हमें इन्द्रालोक पीठ से किसी 'उच्चतर संवित्त' की धोर से बाधना जिसमें धर्षणधियाँ परेधान करना बन्द कर देती हैं और तर्क विधान की स्थिति में धा जाता है। यह एक स्वभावगत दोष ही सकता है किन्तु बौद्धिक पराजय में धानन्द लेने के ऐस तरीको का सहाय में नहीं ले सकता। इनसे कमत धाम्प्यातिक बौद्धी जराब होयो है। इससे धरष्या है कि हमें धा पीछी धार पर रहें, धमत्या का मुसम्माने के धन्वित प्रयास में लगे रहें।”^२

यथामन्धक ईमानधारे और धोरन के साथ मैं क्यों तर्क इस धमत्या से बड़ा रहा। हम बन्धित के सम्बन्ध में स्वयं धनने मम में जटने वाले विधेधी विचार से और दिव्यधियाँ व धारियों से धने धरझें सठे धर धाले। कई

१ मनो-तत्व सिद्धान्त—यह सिद्धान्त कि मानसिक धन्वित्व का कोई धातकन ही यथार्थ है, और मौलिक दृष्य जसो का एक पा है। —धनु०

२. बही, धण्ड एक, पृष्ठ १०८-१०९।

विचारधारा की धारारूपी मायता थी—कि चेतन अस्तित्व का एक असल प्रकार है और इसके स्थान पर चेतना के एक सम्बन्धकारक सिद्धान्त को स्वीकार कर लिया जा। साइकोलॉजी में भी इसके संकेत मिलते हैं कि इस एक मायता के सम्बन्ध में उन्हें संका थी। समान्तरवाद की विधिभा से बचने की सम्भावना उन्होंने इस नये विधाने दरबाजे में बैठी थी कि वे अस्तित्व के दोनों प्रकारों के एक-दूसरे के लिए बाह्य होने से इनकार करें। किन्तु वे यह निश्चय नहीं कर पाये कि दोनों में प्रथम कौन है। 'साइकोलॉजी में वे पूरी पुस्तक में ही बारी-बारी से दार्शनिक और वैज्ञानिक दृष्टि और अस्तित्व की 'विचार की धारा' नामी दृष्टि प्रयोजित है। दोनों ही धानुमतिक दृष्टियाँ थीं किन्तु उनमें संगति तभी तक थी जब तक जैम्स ने दार्शनिक प्रश्नों को असल रखा और यह मानते रहे कि उनका सम्बन्ध एक अस्तुनिष्ठ प्राकृतिक विज्ञान से है। हर पाठक जानता था और पाठकों से अधिक स्वयं जैम्स जानते थे कि कमी न कमी उन्हें तब मीमांसा के प्रश्न पर राय बतानी पड़ेगी।

निश्चय १९०४ में उनके लेख 'द्वय काव्यसमैव एकिवट' (क्या चेतना का अस्तित्व है?) में प्रकट हुआ। यह लेख उनकी पुस्तक 'एसेज इन रैडिकल एम्पिरिजिज्म' (मौलिक अनुभववाद के निबन्ध) का प्रारम्भिक अध्याय था। यहाँ मी जैम्स स्वयं अपना इतिहास बताते हैं —

'जैसा प्राणको कुछ उन लेखों से पता चलेगा जो मैं पिछले दिनों प्राणको सेवता रहा हूँ मैं मतावैज्ञानिक रीतियों से विस्तृत प्रसंग होकर काम करने लगा हूँ। मेरी हृत्ति एक तत्कमीमांसारक ध्यनत्वा (मौलिक अनुभववाद) में है, जो मेरे प्रश्न निमित्त होती रही है। अस्तुन इतनी हृत्ति मुझे पहले कमी द्रिती बोध में नहीं रही।'

गिरने की वजहों से मेरे मन में 'चेतना' का अस्तित्व रूप के बारे में संका रही है। पिछले सात या आठ वर्षों से मैं उसके अस्तित्व की बात बताने छात्रों के समक्ष रहता रहा हूँ और अनुभव के यथावत् में उसके व्यावहारिक वर्णन बताने की चेष्टा करता रहा हूँ। मेरा क्यात है प्रथम समय या क्या है कि इन बुनेप्राम और सर्वत्र स्पष्ट दिया जाये।

'चेतना' का अस्तित्व है इससे छोड़े इनकार करना देखने में इतना अनर्थत प्रतीत होता है—बसोकि विचारों का अस्तित्व है इससे इनकार नहीं किया जा सकता—कि मुझे मय है कि कुछ पाठक मेरी बात इसके प्राये नहीं पढ़ेंगे। मैं

१ एसेज इन रैडिकल एम्पिरिजिज्म में 'बी कॉट ऐजेंड कैरेक्टर ऑफ विजिजिज्म ऐजेंड (बोरोन १९१२), पृष्ठ ९, पृष्ठ १८०।

तत्काल ही बता दें कि इस शब्द से कितां अस्तित्व का बाध होने को ही मैं प्रतीकार करता हूँ किन्तु पूरे खोर के साथ धारण करता हूँ इससे एक कार्य का बाध होता है।

‘मीलित होने के लिए, कोई अनुभववादी अपनी निमित्तियों में किसी ऐसे तत्व को सम्मिलित नहीं कर सकता जो प्रत्यक्ष रूप में अनुभूत न हो और न किसी प्रत्यक्ष रूप में अनुभूत तत्व को छोड़ सकता है। ऐसे दर्शन के लिए अनुभवों को जोड़ने वाले सम्बन्धों का स्वयं भी अनुभूत सम्बन्ध होना आवश्यक है और किसी भी प्रकार के अनुभूत सम्बन्ध की व्याख्या करने ही ‘यथार्थ’ रूप में करनी आवश्यक है, जैसे व्यवस्था में किसी अन्य वस्तु की’।^१

‘यह वास्तव्य इसके कि संयोजक और वियोजक सम्बन्ध अनुभव के पूर्व-समय भावों के रूप में प्रस्तुत होते हैं साधारण अनुभववाद में हमेशा यह प्रकृति होती है कि वह वस्तुओं के संयोजनों को छोड़कर वियोजनों पर ही सर्वाधिक धारण करता है।

‘यहाँ नैरन्तर्य एक निश्चित प्रकार का अनुभव है। उतना ही निश्चित किताना विच्छेद-अनुभव जिससे बचना मैं उस समय असम्भव पाता हूँ, जब मैं अपने किसी अनुभव से आपके किसी अनुभव में संक्रमण करना चाहूँ। इस मामले में मुझे बस कर फिर रुटना पड़ता है जब मैं एक जी गयी वस्तु से एक अन्य केवल धर्मधारित वस्तु को पुनरुत्पन्न हूँ।’^१

वस्तुतः जेम्स ने किया यह था कि उन्होंने किताना में नैरन्तर्य के मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त को विस्तार दे कर, उसे ‘वस्तुओं और विचारों’ के बीच अस्तित्व में नैरन्तर्य का उत्कृष्टमांसालोक सिद्धान्त बना दिया। जिस सामान्य विश्व में हम लोगों का अस्तित्व वस्तु और विचारक दोनों रूपों में होता है, उसे उन्होंने ‘मुझ अनुभव के विषय’ के रूप में देखा अनुभव का ऐसा विश्व जो साथ ही प्रथम से किसी का अनुभव नहीं था। व्यवहारवादी तर्क का प्रयोग से उन्हें ‘तटस्थ’ अनुभव की ऐसी प्रतिपादना का समर्थन करने में सहायता मिली।

आपकी वस्तुएं बारम्बार बड़ी होती हैं जो मेरी। अगर मैं आप से पूछता हूँ कि आपकी कोई वस्तु ‘कहाँ’ है मिसाल के लिए हमारा पुराना मेमोरियल हास तो आप ‘अपने’ हाथ से जिसे मैं देखा हूँ ‘मेरे मेमोरियल हास को इंगित करते हैं। अगर आप अपने विश्व में किसी वस्तु को परिवर्तित करते हैं मिसाल के लिए, मेरी उपस्थिति में मामबत्ती बुझाते हैं तो मेरी’ मौमबत्ती

^१ विलियम जेम्स ‘एसेज इन रैडिकल एम्पिरिजिज्म’ (न्यूयॉर्क १९१२), पृष्ठ ३ ४२ ४३ ४४ ४५

'घपने-घाप' बुझ जाती है। घापके अस्तित्व का धनुमान में इसी से लगाता है कि घाप मेरी वस्तुओं को बरतते हैं। धपर घापकी वस्तुओं का मेरी वस्तुओं से सम्मिलन नहीं होता धपर वे उस एक ही स्थान पर नहीं होतीं वहाँ मेरी है, तो उनका विध्यात्मक रूप में कड़ी धम्यन होना प्रमाणित करना पड़ता। किन्तु उनका कोई धम्यन स्थान निर्दिष्टित नहीं किया जा सकता। धप उनका स्थान एक ही होता वैसे कि प्रतीत होता है।

धप ध्यवहार में हमारे मन वस्तुओं के अण्ड में मिलते हैं, जो उनके विषय सामान्य होती है।^१

धपर मौलिक धनुमन्वाद केवल यह सामान्य-बुद्धि का पर्यायवाची दृष्टिकोण होता कि 'हमारे मन वस्तुओं के अण्ड में मिलते हैं' तो उसमें एक लक्षमीमांसा के रूप में उतनी गभीरता न होती जिसकी ध्यवहारवादी पद्धति में है, जिसके द्वारा उसका समर्पन किया गया है। किन्तु जैस के लिए, मन के माधित हुए बिना उसका 'प्रत्यक्ष धनुमन् नहीं किया जा सकता था। उनका धनुमन्वाद में धावना-अण्ड का धरम स्थान का धीर शैतना के अस्तित्व में घपने बिस्वास का परित्याग कर देने के बाद भी उन्होंने किया प्रयास धीर सम्बन्ध की 'धावनाधर्मों' पर धीर दिया। उन्होंने धावात्मक धनुमन् के क्षेत्र पर धीर दिया, क्योंकि धरमपरागत रूप में प्रकृतिवादी इसे वस्तु अण्ड से अलग रखते थे धीर इस कारण कि वे रॉयस के इस मत से सहमत थे कि 'बर्णन के बिरब' की अपेक्षा 'परिबीब' में धनुमन् का एकीकरण अधिक उत्काल हो सकता था।

बिस्व' निरूप्य ही सम्पूर्ण' बिस्व है, जिसमें हमारी मानसिक प्रतिक्रिया मा घामिस है। बिस्व से धपर हम इसे 'निराल हैं' तो यह एक धनुमन्तन पद जाता है, किन्हीं जहरों के लिए जस्योपी किन्तु हमारा धावरित हो सकते जाता। कुछ प्रकृतिवाद निरूप्य ही धबिक ध्यापक जहैस्वात्मक या परिबीपक निर्धारणों में, धावरित हो सकते बासा होता है। धबिक्रीय ध्यक्ति जसे इस प्रकार धैरने की शैष्टा करते हैं। घाप इस प्रकार बात करते हैं जैसे सत्य के दृष्टिकोण से ऐसे प्रयोग पहले से ही त्याग्य हों किन्तु हम ध्यवहारवादी न केवल इसे उचित समझते हैं बल्कि यह भी कहते हैं कि स्वयं प्राकृतिक बिरब की धररचना को जसे परिबीपवात्मक सत्य के समक्य साकर ही समझ जा सकता है।^२

धप उन्होंने शैतना के एक मान्य-समुह में निजी धनुमन् के विषय या शैतन के 'धनोशन' के धर्म में मनो के मिलने की मनोवैज्ञानिक सम्प्रदाय -

१ कड़ी पृष्ठ ७६।

२ मेरी ही पुस्तक अण्ड २ अत्र ५०६।

उन्होंने सर्व-मनोवाच को हमेशा गम्भीरता से लिया था और जब उन्हें भय था कि कहीं उनकी स्थिति मानसिक एकत्वबाध की न हो जाये जिसमें वैयक्तिकता का उसी प्रकार पूर्ण योग हो जाता है, जैसे भावनाधियों के 'परम अनुभव' में या निर्वाण के समुद्र में। मनों के 'संयोजन' को स्वीकार करने के बाद वे अपनी 'बहुत्ववादी सृष्टि' और व्यक्तिवाद का समर्पण कैसे कर सकते थे? क्या उनकी निरन्तर्य की तत्व-मीमांसा उनके नैतिक दर्शन के अनियतत्वबाध को छठरे में डाल रही थी?

'परम वैसा असम्भव अस्तित्व नहीं है वैसा मैं कभी सोचता था। मानसिक तथ्य एक ही समय में अलग-अलग और इष्ट, दोनों रूपों में कार्य करते हैं। और हम परिमित मनों को साव-साव ही एक प्रतिमानवी बुद्धि में एक-दूसरे की सह-वैतना हो सकते हैं। केवल परम की ओर से बसाद-भावस्वकता के अस्तित्वपूर्ण शर्तों पर ही प्राणानुभव तर्क के द्वारा अटकन करना आवश्यक है। शास्त्र या धामधर्म के आचारों पर अपनी सम्भाव्यता प्रस्तुत करने की चेष्टा करने वाली स्वापना के रूप में यह उचित है कि हम परम के पक्ष की धर्म से सुनें।

"जो कुछ भी निश्चित वैयक्तिक और अस्वास्थ्यकर है, उसके प्रति तर्कना-बाध के विरस्कार के बावजूद, यह सारा प्रमाण जो हमारे पास है, हमें बड़ी तीव्रता से इस विश्वास की ओर ले जाता प्रतीत होता है कि किसी प्रकार का अति मानवी जीवन है, जिसके साथ हम धनजाने में ही सह-वैतन हो सकते हैं। सृष्टि में हम जैसे ही हो सकते हैं जैसे हमारे पुस्तकालयों में कृते और विस्मय, जो किताबों का देखते हैं और बातचीत गुमते हैं, किन्तु इस सब के धर्म का उन्हें ज्ञान भी ज्ञान नहीं होता।"

विशेषतः धर्म अन्त तक इस प्रकार परिकल्पनाएँ करते रहे। उनका अनुभवबाध उनकी धारण्यजनक कल्पना और अत्यधिक सतिष्णुता द्वारा संस्मरित था। कोई भी 'तात्त्विक दृष्टि से सम्भव वस्तु, गम्भीरता से विचार करने योग्य सुझाव के रूप में इन्हें आकर्षित करती थी। उनके अनुभव की अपेक्षा उनका मन था जिसने उनके विश्व को उन्मुक्त रखा।

दीर्घ की निरन्तर्य की अनुभववादी तत्व-मीमांसा ने वैश्व की तत्व-मीमांसा से विस्तृत विम्व विज्ञा थी। उनकी शारीरिक व्यवस्था अनुभव पर तत्व-मीमांसात्मक विवरण नहीं थी, बल्कि वैज्ञानिक अन्वेषण की धूमिका के रूप में अनुभव का एक गहवा था। उन्होंने इसे पद्यों के परास्तरवादी निगमन के स्थापन पर

रखा। उन्होंने इसे बटना-जिया-विज्ञान, या हस्यमान-परीक्षण कहा। पीसने की सम्भावना में, मन की कोई भी बस्तु बटना या हस्यमान है, उसका समाने वाले को भी हो। धनुमन् के सर्वाधिक सामान्य सद्योनों का निरीक्षण, स्वयं धनुमन् द्वारा ही हम पर आरोपित एक धनुसासन है, क्योंकि भविष्य के उपद्रवों का पुनर्निर्माण समाने और उन्हें धारित करने के लिए, तब्य हमें अपने मनोराम्य बन्ध का पुनर्निर्माण करने को बाध्य करते हैं।

“इस दो संसारों में रहते हैं, एक तब्य का संसार और दूसरा मनोराम्य का संसार। हममें से हर एक दृष्टि सोचने का सम्पत्त है कि वह अपने मनोराम्य के संसार का जनक है। उसके आदेश देते ही, वह संसार बिना प्रतिरोध और बिना प्रयास के अस्तित्व में आ जाता है और यद्यपि यह बात तब्य से इतनी दूर है कि मुझे भय है कि पाठक के मन का भविष्यका मनोराम्य के संसार में ही भय जाता है, फिर भी प्रथम धनुमान के रूप में वह तब्य के काफ़ी निश्चल है। इस कारण हम मनोराम्य के बन्ध को आन्तरिक बन्ध कहते हैं और तब्य के बन्ध को बाह्य बन्ध। इस बाह्य बन्ध में हममें से हर एक केवल अपनी ऐच्छित परिणियों का ही स्वामी होता है, तब्य किसी बस्तु का नहीं। किन्तु धनुमन् अनुर है और इसे अपनी आत्मबलता से कुछ अधिक बना लेता है। इसके मागे, वह अपने ऊपर सन्तुष्टि और सम्प्राप्त का आचरण शक्त कर, कठोर तब्य की मोर्कों से अपनी रक्षा करता है। इस आचरण के बिना वह अपने आन्तरिक बन्ध को बहुधा बुरी तरह अस्त-व्यस्त पाता और बाहर से विचारों के बटोर अतिक्रमण उसके आदेशों को उलट देते। हमारी विचार प्रणालियों के ऐसे बसाद संशोधन को मैं तब्य-बन्ध या ‘धनुमन् का प्रभाव कहता हूँ। किन्तु वे अतिक्रमण क्या हो सकते हैं इसका धनुमान समा कर और हर ऐसे विचार को अपने आन्तरिक बन्ध से बाहर रक्ष कर, जिसके इस प्रकार अस्त-व्यस्त हो जाने की सम्भावना हो, वह अपने आचरण की मान्यता कर लेता है। धनुमन् के कुसम पर धाने की प्रतीक्षा करने के बजाय वह उसे ऐसे समय उत्तमित्र करता है जब उसके कोई हानि नहीं हो सकती और अपने आन्तरिक बन्ध के गठन में उदनुसार परिवर्तन कर लेता है।”

पटना-जिया-विज्ञान, बर्तन के ठान धरों में प्रथम है और निम्नलिखित योजना के अनुसार विज्ञानों से सम्बन्धित है—

१ आर्स्त हार्टगोर्न और वॉल वोल द्वारा सम्पादित, बर्नस्टेड वेबर्न प्रांक्त बाल्मर सेण्टर्स बोयर्स (कमिन्स १९३१ ३५), पृष्ठ १, पृष्ठ १११।

सैद्धांतिक विज्ञान

१. अन्वेषण (निरीक्षण के विज्ञान)

(क) गणित (अस्पष्ट वस्तुओं का निरीक्षण)

(ख) वर्णन (सामान्य निरीक्षण अर्थात् साधारण निरीक्षण जिसमें किसी विशेष उपकरणों या प्रविधियों की आवश्यकता नहीं होती)

(१) धातुमय (सांख्यिक अनुभव का निरीक्षण)

(क) बटना-विद्या-विज्ञान

(ख) धातुमय विज्ञान (तर्कशास्त्र नीतिशास्त्र धर्मशास्त्र)

(घ) तत्त्व-मीमांसा (जिसे पुराने लोग 'भौतिकी कहते थे सामान्य प्राकृतिक विज्ञान)

(२) मार्मिक रूप में महत्वपूर्ण तत्व और भावों का अनुकरण, 'मार्मिक रूप में महत्वपूर्ण तत्वों के सम्बन्ध में सारी बुद्धिपूर्ण बात प्रतिबिम्बित होगी उनके बारे में सारे तर्क अंतर्गत होंगे और उनका सारा अध्ययन संक्षेप और सन्धा होगा ।

२. समीक्षा

ध्यातु-विज्ञान

'सिद्धांत-शास्त्र सुनारी सिद्धांतार इन्द्रजाली हिंसा-विद्या, धर्मशास्त्री सर्वोच्च नैतिकशास्त्र भाषि में स्वीकार करता है कि इसकी बहुदली भीड़ सुन्दर विस्तृत सम्प्रतिष्ठ कर देती है ।^१

सांख्यिक अनुभव के सर्वाधिक सांख्यिक पक्षों के सामान्य निरीक्षण से हमें तीन पदार्थ मिलते हैं—पुरुष तत्त्व और विचार, जिन्हें पीयर्थ सुविधा के लिए प्रथमता द्वितीयता और तृतीयता कहते हैं ।

पीयर्थ के पदार्थ-सिद्धांत के विषय तो १=१० में भी देखे जा सकते हैं, जब उन्होंने यस्मिन् में विषयों सुषुप्तों और प्रतीकों के बीच अन्तर किया और १=१७ में भी, जब उन्होंने ससुप्तों का वर्गीकरण सुषुप्तों, सम्प्रतीकों और निरूपणों में किया ।^२ किन्तु अपने ध्यातु-विज्ञान बटना-विद्या-विज्ञान का धारणा उन्होंने १=२

१. वही, अध्याय १, पृष्ठ ३७७, २४१ ।

२. वही, अध्याय १, पृष्ठ ५६०-५६७ । पीयर्थ में इसका वर्णन किया है कि सुषुप्तता में किस प्रकार अपने यस्मिन् विद्या की प्रेरणा से उन्होंने वर्णन के पदार्थों के सिद्धांत का अध्ययन किया और इस मतीसे पर पढ़ते कि वर्णन का यह कथन सही था कि विचारों के पदार्थ एक प्रकार से धीपचारिक तर्कशास्त्र पर निर्भर होते हैं और फिर किस प्रकार अस्तु और अन्त स्कंदित के अध्ययन

के समयम किया, जब उन्होंने 'ए पैस ऐट दी रिजिस' (पच्चीसी डूझने की एक शैष्ट) शीर्षक रचना का मसौदा तैयार किया। इस मसौदे के धारम्भ में उन्होंने कहा, "घोर यह पुस्तक धगर कभी लिखी गयी घोर धगर में ऐसा करने की स्थिति में हुया तो शीघ्र ही लिखी जायेगी तो कास के बगमों में से एक होयो। " उन्होंने की शब्दावली का प्रयोग करते हुए, इस पङ्क्ति मसौदे को हम प्रसव-पीडा कह सकते हैं। इसमें वे बहुतेरी चतुर परिकल्पनाएँ प्रस्तुत करते हैं घोर हेतुनुमान से लेकर बीच-इन्ध तक हर प्रकार को विविष्ट विषय-वस्तु पर अपने तीन पद्याओं को लागू करते हैं। किन्तु शब्दावली के अन्तिम बचक में उन्होंने यणित के तर्कशास्त्र के सम्बन्ध में इस सिद्धान्त को अधिक व्यवस्थित रूप में विकसित किया। १९०२ में बटना-विद्या-विज्ञान बगके 'सूक्ष्म तर्कशास्त्र' (माइन्सूट लॉजिक) का एक प्रमुख धक बना घोर १९०३ में उन्होंने तब 'व्यवहारशास्त्र सम्बन्धी भाषण' (लेक्चर्स ऑन प्रैक्टिस) में स्वागत दिया।

पीपर्स का दायमान् परीक्षण (वा बटना-विद्या-विज्ञान) यह नहीं है जिसे मात्रकम सामान्यत बटना-विद्या-विज्ञान के रूप में जाना जाता है। यह किसी विविष्ट विषय-वस्तु का बटना-विद्या-विज्ञान नहीं है, दाय-मन्ताओं वर बटना-विद्या-विज्ञान तो बिल्कुल ही नहीं है। यह 'जो प्रकट होता है उसका कथन' नहीं है, बल्कि जो प्रतीत होता है उसका अप्ययन' है। यह किसी ची हुई वस्तु का बर्णन वा किसी लम्प का आग्रह नहीं है बल्कि एक विस्लेषण है। अन्य बटना-विद्या-विज्ञानों से यह इस अर्थ में भिन्नता है कि इसमें प्यार्थ का कोई सिद्धान्त सम्मिलित नहीं है। अपने सिद्धान्त का विस्तृत विकास करते हुए पीपर्स ने बटनाओं के पूर्वत आकारी विस्लेषण घोर उनके वस्तुपरक विस्लेषण में अन्तर किया। एकसूत्र विज्ञान घोर बहुसूत्र में आधारमूत्र आकारी यत्न है, किन्तु बहुसूत्रों की संयोजित विसूत्रों में विस्लेषित किया जा सकता है। एरसूत्र व्यक्ति है। विसूत्र भूवीय सम्बन्धी होते हैं। विसूत्र स्वातिर्य होते हैं। सवाहरण के लिए, मैं एक यणितय विसाल हूँ जिसका प्रयोग पीपर्स ने नहीं किया है।

के द्वारा वे एक तार्किक घोर शब्दावलीशास्त्रक रचयकक वर चहुँके। उनका निबन्ध 'अंन ए स्पुलिक ऑड कटेगोरीक' (बरापोंसी गयी लूकी वर) अमेरिजन ऐकेडेमी ऑड साइन्स एण्ड लियसीक वी १८६७ की प्रोसीडिंग्स (कार्रवाही) में छपा वा। १८८३ में उनका द्वारा वर अने अपनी रचना 'साण्ड लॉजिक का बहुला अध्याय बनाने का वा।

१ गही, एण्ड १, एण्ड १८१ एन०। दडे अध्याय में 'अध्यायीय रचक' व अन्तर्गत भी विधि।

धर्म के ल, न तीन बिन्दु हों तो ये बिन्दु एकसूत्र है, क ख ग घ ङ और क न रेखाओं के अन्तिम बिन्दु, जोड़ों में द्विसूत्र है और क ख ग ग निकोण का क्षेत्रफल द्विसूत्र है। जब इन मन्त्रात्मक अन्तरों की जो धार्मिक रूप में किसी भी बटना पर साधु विधि का चरते हैं किसी बटना के बाधुपरक 'उत्तमों के रूप में व्याख्या की जाती तो उनसे हमें पूर्ण तन्म्य और नियम के आधारभूत 'उत्तमीमांशात्मक अन्तर प्राप्त होते हैं। उदाहरण के लिए, अपनी पुराणिक अद्वितीयता में माननाएँ व्यक्ति हैं बटनाएँ या तन्म्य नहीं। इस रूप में वे शास्त्र हैं, पुढरानी का सन्ने वाली हैं, 'मात्र सम्माभ्य जिनकी सिद्धि आवश्यक नहीं' है धार्मिक दृष्टि से सामान्य नहीं है सुख या पीड़ाएँ नहीं हैं वे धटित न होने वाली, मात्र 'समापन' हैं। 'मात्र सम्माभ्यता बिना किसी सिद्धि के बत जाती है।' किन्तु तन्म्य बटनाएँ, अस्तित्व अपनी प्रकृति में द्विसूत्रीय धुनीय होते हैं उनमें संघर्ष तथा संकल्प का समावेश होता है। बिचार या धर्म द्विसूत्रीय होते हैं उनमें निरूपण भादत, सामान्यता का समावेश होता है। इस प्रकार हम तत्व-मीमांशात्मक दृष्टि से होने के तीन मूल प्रकार देख सकते हैं - सम्मबता अस्तित्व और सामान्यता।

कहीं-कहीं पीपलें ने सुझया कि पदार्थों का विकास एक-दूसरे से हुआ और इस प्रकार अपने घटना-विद्या-विज्ञान को अपने विकास सिद्धान्त से जोड़ने की चेष्टा की।

'जब मैं कहता हूँ कि धूम्रता एकसूत्र की सम्मबता है, कि इकाई, द्विसूत्र की सम्मबता है, धारि तो ऐसे रूपों का स्वर हीनैकवाची प्रतीय होता है। निस्सन्देह उनकी धान्तरिक प्रकृति नहीं है। इस संज्ञो में मैं एक विकास-रूप के अनुसार बतता हूँ—सम्मबता से वास्तविकता का विकास होता है। हीनैक भी ऐसा ही करते हैं। हर पदार्थ पर वे विज्ञान पदार्थ से बस कर जैसे 'धर्मता! पुकार कर पहुँचते हैं। अपने की जाने की ओर उसके धर्म पर उसे पहचानने की उनकी प्रक्रिया क्या (है) वह चाहे जितनी भी महत्वपूर्ण बात हो अनेकतया एक बिस्तार की बात है जिसमें मैं अभी उस महान् धारणवाची से सहमत होता हूँ और अभी मेरा मान उससे जिज्ञ होता है। ऐसा इस कारण कि मेरी अपनी प्रणाली तर्कशास्त्र के अन्तर्गत सिद्धान्त के धार्मिक विमर्शपूर्ण परीक्षण का परिणाम है (जिसमें हीनैक का पुन विवेक) उनका अपना देव और उससे भी धार्मिक के स्वयं निश्चित रूप में दुर्बल वे)। फलस्वरूप मेरी प्रणाली का रूप धार्मिक व्यापक है, उसमें वैज्ञान्य की ऐसी समता है जिससे वह अपने को मूल धर्मधारण

के किसी विधेय रूप के अनुसूक्त बना सके। अभी उसे निरूपित करने का समय नहीं है। मैं उद्यमका प्रयोग करता हूँ। पाठक अगर ऐसा कर सकता है तो बहुतसि से उसका अनुसरण करता है।^१

इन संक्षिप्तों की व्याख्या सम्भवतः वीमर्श द्वारा हीयेत की 'छेनोमितासौमी' (पटना-विद्या-विज्ञान) से एक कदम धीरे धीरे के अर्थ-व्युत्पत्ति प्रवास के रूप में करनी चाहिये। अथवा श्रेष्ठ विनोदप्रियता में वीमर्श अपने जीवन के अन्त तक अपने पत्रों से खिलवाड़ करते रहे। ये पत्रार्थ एक उत्तम खिसीना प्रमाणित हुए। सम्भवतः हम उनके साथ धीरे धीरे व्यास करेंगे अगर हम उनके पटना-विद्या-विज्ञान को परिकल्पनात्मक रीति से उसके सम्भव प्रयोगों में देखें, बनाय इसके कि तत्त्वमीमांसा के अन्त में उनके बहुसंख्यक अभियानों को विद्यान्त के एक सीधे, सरल राजमार्ग का रूप देने की चेष्टा करें। वीमर्श का निर्देशक विद्यान्त बड़े प्रिय से किन्तु वे उन्हें किन विचारों में ले जाते थे इसके प्रति वे धार्मिक उदासीन प्रतीत होते थे।

मौलिक धनुमन्ववाद के तत्त्वमीमांसाओं में एक अन्व 'सुखमारुत बुद्धि' अर्थात् ए०० मी० की थी।^२ मी० सर्वप्रथम एक धार्मिक मनोवैज्ञानिक थे। उन्होंने मन को व्यक्ति चेतना के अन्तर्गत में नहीं बल्कि सामाजिक कार्यों के अन्तर्गत में देखना सीखा था। उनके लिए इस लोम में पढ़ जाना आसान था कि जिसे वे 'सम्पूर्ण' बचपन की धनुमन्व के अन्तर्गत माने की विधान आशोभना बहते थे उसमें (अपने पिता) रमिस जैसे भाववादियों का अनुसरण करें और एक परम समुदाय के पठन पर आधारित बचपन का एक विद्यान्त निर्मित करें। किन्तु उन्होंने इसके विरुद्ध विपरीत कार्य किया। उन्होंने समुदायों और मनों के उद्भव की व्याख्या, प्राकृतिक उद्भव की धार्मिक सामान्य प्रक्रिया के एक उदाहरण के रूप में की। उनके मतानुसार, बचपन और धनुमन्व दोनों की ही अस्तित्वमय रूप में समझना होना और 'अस्तित्व' में होने का अर्थ है, वास्तविक वर्तमान में होना जिसका एक अतीत और एक भविष्य है। वास्तविक वर्तमान, अस्तित्व का अर्थ है और स्वतः है और निरव, अतन्मात्रा वा निरव है। 'हमने वा अर्थ है—नवीनताओं का अन्तर्गत उद्भव प्राकृतिक पट्टाओं और पुनरुत्पत्ति हुए परिप्रेक्ष्यों में भाग लेना अस्तित्व में जाने का संकल्पपूर्व अस्तित्व। ऐसे संकल्पपूर्व और बहुसंख्यक वर्तमान प्रकृति की निम्नो आधारित व्यवस्था है

१ वही, लघु १ पृष्ठ ४२३।

२ उनके मनोविज्ञान का विवरण उनके अध्याय में 'धार्मिक सामाजिक मान' के अन्तर्गत है।

बद्ध नहीं होते। प्रकृति अपनी सम्पूर्णता में अविभाज्य है और चाखत वर्तमान एक अन्तर्बिरोधी सख्य है। अतः अस्तित्व और ज्ञान की वस्तुपरकता को वहाँ और धर्म परिप्रेक्ष्यों की पारस्परिकता या सम्बद्धता में जोड़ना होगा। बुद्धि अनुभव न तो परम है और न व्यक्तिपरक अतः सापेक्षता के सिद्धान्त में वस्तुपरकता को जिस अर्थ में लिया जाता है, उस अर्थ में अनुभव वस्तुपरक हो सकता है। यह सम्बन्धपरक भी है और तरल भी क्षीय भी है और अस्थिर भी।

मौड़ के अनुसार 'महार्थकालिक परिप्रेक्ष्यों' या 'स्थितियों' का एक समुच्चय है, जिसमें हर स्थिति उतनी ही अल्प है जितनी अन्य कोई। और हर अस्तित्व किसी ऐसी मनीषता या 'बिरोधी सख्य' के सम्बन्ध में परिभाषित होता है, जिसके एक वस्तुपरक व्यवस्था में समाहित हो सकने के पहले पूर्णतः परिप्रेक्ष्यों की पुनरचना आवश्यक होती है। हर स्थिति या वर्तमान का अपना अतीत होता है, जिसके अस्तित्व रूप में अपरिवर्तनीय होने पर भी, जिसकी निरन्तर पुनर्स्थापना और पुनरुत्पत्ति होती रहती थी। हर वर्तमान का अपना भविष्य भी होता है, जिसका पूर्वजन्मान सगर्भ की वर्तमान चेष्टा करता है, किन्तु जो अस्तित्व में धर्म पर न्यो बटनाएँ नये परिप्रेक्ष्य लाता है और इस तरह नयी स्थितियाँ उत्पन्न करता है। इस प्रकार जीवन केवल एक स्थिति के बाद दूसरी होता है, और हमसे भी कुछ, एक स्थिति में दूसरी स्थिति होता है। हर बटना कई परिप्रेक्ष्यों के सापेक्ष होने के कारण उत्पन्न जाती है। जब कभी बटनाएँ कई वर्तमानों की क्रियाओं में भाग लेती हुई पुनः प्रस्तुत होती है, तो समुच्चय और अनुभव की सम्भावना उत्पन्न हो जाती है। अनुभव के समुच्चयों के दो मूल आयाम होते हैं—क्रियात्मक आयाम भविष्य की दृष्टि में अतीत का पुनर्निरीक्षण होने के कारण प्राकृतिक होता है। और विक-आयाम या 'दूरी' का आयाम 'क्रिया-बीजक के क्षेत्र' होता है। अतीत की पुनः रचना के द्वारा और एक वैध मूल के कामों में दूरस्थ वस्तुओं के वृद्धि होने के द्वारा बहुत परिप्रेक्ष्यों का प्रथम निर्मित होता है। यह प्रथम एक वर्तमान के लिए अपने आप को उसी रूप में देखना सम्भव बनाता है, जिस रूप में उसे दूसर देखते हैं और इस प्रकार आत्म ज्ञान की प्राप्ति को सम्भव बनाता है। 'क्रिया-बीजक के क्षेत्र' में ऐसी बुद्धि से प्राकृतिक प्रक्रियाओं में महत्वपूर्ण परिवर्तन हो जाता है। गतिवा प्रतीकारत्मक प्रतिश्रमाएँ बन जाती हैं समूह सामाजिक वातावरण बन जाते हैं और व्यक्ति आत्म बन जाते हैं। इस प्रकार प्राकृतिक प्रक्रियाओं में बुद्धिपूर्ण अनुभव का बहुमन स्वयं एक ऐसी यद्गता है जो किसी प्राकृतिक 'स्थिति' में अवरुद्ध परिवर्तन कर देती है, किन्तु कभी भी उसके क्रियात्मक और आकस्मिक चरित्र को दूरी तरह मूढ नहीं करती।

“सहस्रान्वयी विरह, किसी सम्मन क्रिया के सम्मर्न में प्रतिक्रिया के संफल को उत्तर देता है। उस क्षेत्र के अन्तर्गत कोई कठिनीय वस्तु धपर बह स्यात को वस्तु है, सम्मन की अभिवृत्ति उत्पन्न करती है। वस्तु की स्थिति में हर परिवर्तन के साथ, सूक्ष्म की एक संकेतित समयकी पुन रचना होती है। पुन रचना की मात्रा उन संकेतित प्रतिक्रियाओं की मात्रा पर निर्भर होती है जो कठिनीय वस्तु से उत्पन्न होती है।

“हम एक ऐसे विरह में रहते हैं जिसका धतीत उसने वैज्ञानिक विवरण में होने वाले हर परिवर्तन के साथ बरसता है। फिर भी हममें यह प्रवृत्ति होती है कि हम अपने वैज्ञिक धौर सामाजिक जीवन का धर्म ऐतिहासिक संस्थाओं के धी धूर कर्णों में धौर धतीत की घटनाओं के क्रम में देखत हैं। हम परिवार, राज्य, धर्म धौर सूस को उन कर्णों के द्वारा समझता पसन्न करते हैं जो इतिहास ने उनके सामाजिक घटकों को प्रदान किये हैं बजाय इसके कि इन संस्थाओं के इतिहास का धर्म उन कर्णों धौर सेवाओं में देखें जो हमारा सामाजिक विज्ञान प्रशिक्षित करता है।

किन्तु सामाजिक संस्थाओं का धारा विकास धर्मधार्मीय ध्यास्या से धूर हट गया है धौर उसने जीवन का धर्म धतीत या धर्मिय के बजाय वर्तमान में पसा है। ध्यवहारवाद के प्रकार का उत्तमीयोसा एक स्वाभाविक ध्यवरीकी बलति धी। प्रकृति की समझ के द्वारा धक्ति के संफल के साथ यह पूर्णत धमरस है।”

सामाजिक कर्मों धौर नैतिक धाधरण धर धाप्रह मीड की धधियां तत्त्वधीयोसा का बिरोधता है। किन्तु धाधुनिक धाकृतिक विज्ञान में धाधेताता के विकास से, धौर ध्दारट्टेक श्तेल नैकिरलधरी की विचार-ध्यवस्थाओं की प्रकृतिधारी धधार्धवाद को ध्यवस्थाओं की रचना से उन्हें धेरणा विधी कि धाने धार्ध के धर्न को नैतिक विज्ञान धर धाधू करें। धी डितांतकी धांक धी प्रेडेण्ट (बर्धपाप का धार्ध) धीरध धरने धारण धाधणों में धा उतनी धृत्य के धुध धार १९३२ में प्रकशित धुए, उन्होंने ध्दार” हूड की रचना ‘धोधेध ऐग रिपनिटी (धधिया धौर धधार्ध) का एक ध्यवहारधारी कान्धर प्रस्तुत किया। धधने भौतिक धाधेधधर धा धधिक धिलुत धिधेधध उन्होंने धुध उतन सेधों में किया, धिधमें धुध धे, ‘धे एक्धधेरिधेधध धेधध धांक नैधुरण धाधध’ (धधधिक विज्ञान का धधोधरधक धाधध) धौर धी प्रेडेण्ट धांक धाधध” धन

१ जोर्ज हर्बर्ट जोड, ‘धी डितांतकी धांक धी धेध’ (गिधधो, २९३०)

नेचर' (प्रकृति में मन की प्रकृत्या) इन दोहों को पढ़ना बहुत हो कठिन है, क्योंकि इनमें न केवल सिद्धांतों का ही प्रारम्भिक कास ही धनमह 'कर्मरामक' भाष्य विचार्य देती है, बल्कि वैज्ञानिक पद्धति की ऐसी नयी व्यवधारणों की उल्लेख भी परिलक्षित होती है जो ग्युटन द्वारा 'प्रकृति के विभाजन' और यथार्थकारियों द्वारा धनुमन के धनुर्तन, दोनों को निष्प्रभावित कर सके। किन्तु अपनी सारी कठिनाइयों और गवेषणात्मक भटकणों के बावजूद, वे सेवा किसी मौलिक धनुमनवादी द्वारा मौलिकी के लिए एक उत्तम-मीमांसा निमित्त करने का सर्वाधिक पूर्णता तक जाने वाला प्रयास हैं।

मीड में प्राकृतिक विज्ञान के लिए जो कुछ करने का प्रयास किया, उन्हें 'एकसमीरिण्ड एण्ड नेचर' (धनुमन और प्रकृति) शीर्षक अपने कारण भाष्यों में (१६२५) वही प्रयास प्रकृति के साथ धनुष्य के धर्मिक सामान्य व्यवहार के सम्बन्ध में किया। मानव अस्तित्व के सर्वाधिक 'व्यावहारिक' और सामान्य विषय जिन्हें पोपर्स ने धर्मिक 'सम्प्रतिष्ठित करने वाले' कह कर छोड़ दिया और जिनका मीड ने इस तरह परिष्कार किया कि उनका रूप ही बचल गया उनकी विवेचना इन भाष्यों में असाधारणतः प्रत्यक्ष धनोपचारिक और धार्मिक रीति से की गयी है। उन्हें के भाष्यों को उत्तममीमांसात्मक-व्यवस्था कहना कठिन है, किन्तु मानव जीवन के जितने पक्षों के साथ सेवा न्याय उनमें किया गया है, वैसा मौलिक धनुमनवाद को किसी धर्म धर्मरीची की रीति में धन तक नहीं किया गया है।^१ स्वयं प्रकृति का वर्णन करने की कोई सेवा नहीं की गयी है, और इस कारण ऐसे लोग हमेशा ही रहेंगे जो मानव अस्तित्व के उनके दर्शन को व्याख्या व्यक्तिनिष्ठता से इतिष्ठ एक प्रकृति-सिद्धान्त के रूप में करेंगे। किन्तु जॉर्ज एच. मॉरिस और निष्कियन के धर्म मानवकारियों की प्रति उन्हें भी उपाकर्मित 'वाह्य' विषय के अस्तित्व को पढ़ते से मान कर बचते थे, और उन्होंने प्रकृति के अस्तित्व को कभी किसी सम्मोह संका का विषय नहीं माना था। १६०६ में ही उन्हें ने जैम्स को लिखा था कि उनका 'ज्ञान का उपकरण-

१ 'धर्मरिचुर्ड की पुस्तक अविद्यमानिय रूप में उल्लेख से लिखी गयी है, किन्तु कई बार पढ़ने के बाद, मुझे लगा कि उसमें ब्रह्माण्ड की धार्मिकता के साथ निश्चयता की एक ऐसी जाकता है, जो धनुमनीय है। मुझे ऐसा लगा कि ईश्वर में धर्म अतिव्यक्ति की क्षमता न होती, किन्तु यह बनाने की तीव्र इच्छा होती कि ब्रह्माण्ड क्या है, तो वह इती प्रकार बोसता।'—[मौलिकर वेण्डेल होम्स, एम. डी. एल. हॉब्स द्वारा सम्पादित 'ड्योस्म-मोलांक सेटर्स' (कैम्ब्रिज, १९४१) में अण्ड २, पृष्ठ २८७।]

रूप से यह परे होता ही मुझे स्वतन्त्रता, स्वतः स्फूर्ति प्राप्ति के सङ्केत दिख प्रदान करता प्रतीत होता है। और संयोग को द्वैतरीय रूप देने को जैसा पीयर्स करते प्रतीत होते हैं, यह अनावश्यक बनाता है। मैं हमेशा अनुभव करता हूँ कि (अपने 'संयोग के सम्बन्ध में') वे उसी प्रकार की अवधारणात्मक संरचना करते हैं जिसका वे धन्यता विरोध करते हैं। फिर भी मुझे मानना पड़ेगा कि मैं बहुत दूर जमा आया हूँ जब मैं देखता हूँ कि इस वर्ष मैं पीयर्स से कितना कुछ ग्रहण कर लेता हूँ और कितनी आसानी से उन्हें समझ लेता हूँ, जब कि कुछ वर्ष पहले वे मेरे लिए अप्रिय एक बन्धु किताने थे।^१

पीयर्स से भी अधिक बुद्धिमान मैं उन्हें को प्रोत्साहित किया कि वे प्रकृतिवादी हैं वे सोचें, तत्त्व-मीमांसा को आधुनिक दृष्टि से देखें और 'एक्सपीरिमेंस ऐम्बेन्स' लिखें।

मीड की भाँति उन्हें के लिए भी प्रकृति न्यूनाधिक सम्बन्धितकाष्ठिक परिवर्तनों या घटनाओं का नाम है। इस अस्वात्मिक या सञ्चिन्त' जगत् का अपना निर्धारित प्रतीत है और भाषी सम्भावनाएँ हैं। 'वर्तमान' में, यह 'निर्धारण' वा मध्यस्थता' की एक प्रक्रिया है—एक सञ्चित, निर्धारित, बड़े हुए 'प्रतीत' का, अनुसूच विश्व का निर्माण करने में सम्भावनाओं का निरन्तर उपयोग हो रहा है। घटनाओं का क्रम जैसा हुआ नहीं है और यद्यपि हम इसे विक्षय कह सकते हैं, किन्तु विकास का कोई निश्चित क्रम नहीं है, क्योंकि अस्तित्व किसी भी समय अनिश्चित होता है।

'जो दृष्टिपोषक है, वह अदृश्य में स्थित है। और अन्त में, अदृश्य इसका निश्चय करता है कि इसमें क्या होता है। जो मूर्त है, वह अछूते और अगुणित पर अस्थिर रूप में आधारित है। वस्तुओं के तात्कालिक स्पष्ट और गामीय पक्ष का उन अप्रत्यक्ष और गुप्त कारकों से विरोध और सम्भाव्य अणुमजस्य, जो विद्यमान के उद्गम और पक्षिन्त को निर्धारित करते हैं, हर अनुभव के अपरिहार्य अंग हैं। इस विरोध को हमारे पुरखों ने जिस रूप में लिया, उसे हम अन्वेषित्वात्पूर्णा कह सकते हैं, किन्तु यह विरोध स्वयं अन्वेषित्वात् नहीं है। यह किसी भी अनुभव की प्राथमिक आधार-सामग्री है।

"हमने अन्वेषित्वात् के स्थान पर नाम-संस्कारों को रख दिया है, कम से कम इस हद तक कि इसे देखा जा सकता है। किन्तु वे संस्कार बहुधा जतने ही अ-अर्थापरक और अर्थों पर निर्भर होते हैं जिसका वे अन्वेषित्वात् जितना स्थान में ग्रहण करते हैं। विश्व के अनिश्चित परिण के विरुद्ध हमारी

वामत्कारिक सुरसा इसमें है कि संयोग के अस्तित्व से इनकार करें साबिक धोर
 पावरमक नियम कारण-कार्य की सर्वव्यापकता प्रकृति की एककता साबिक
 प्रपति धोर सृष्टि की अन्तर्निहित वर्तनापरकता के बारे में कुछ सुबसुबाएँ। ये
 वामत्कारिक सूत्र अपनी वक्ति ऐसी स्थितियों से प्राप्त करते हैं जो वामत्कारिक
 नहीं है। विज्ञान के द्वारा हमने एक हद तक भविष्यवाणी धोर नियमन की
 वक्ति प्राप्त कर-ली है। बीमारों यन्त्रों धोर उनकी सहायक प्रवृत्ति के द्वारा
 हमने संसार को अपनी वास्तव्यताओं के अतिक अनुसूच बना लिया है, अतिक
 इमने संसार को अपनी वास्तव्यताओं के अतिक अनुसूच बना लिया है, अतिक
 सुवृत्त धारास बना लिया है। अपने धोर संसार के बौद्धियों के बीच हमने
 सुवृत्तों धोर धारण के साधनों का ढेर लगा लिया है। इमने पतापन धोर
 क्लिष्टों के एक साधन के रूप में मनोरंजन को व्यावसायिक बना लिया है।
 क्लिष्ट इस सब के बाद भी संसार के सुख-बोखिममरे रूप के समाप्त होने की
 बात तो दूर, उसमें कोई पम्भीर परिवर्तन भी नहीं हुआ है।—
 'को कुछ बढ़ा गया है, वह निर्दोषावादी प्रतीत होता है। किन्तु हमारा
 धर्मग्य नीतिकता से नहीं तत्वमीमांसा से है, अर्थात्, जिस सत्तामय बिन्दु में हम
 रहते हैं उसकी प्रकृति से है। सोमाय्य प्रसाद, अप्रत्यापित धोर अनायास
 धाम्य पर, उन प्राकस्मिक बटनाओं पर जिन्हें हम बड़े धर्मपूर्ण रूप में सुख
 करते हैं धाव्य करना साधन धोर अतिक सुखकर होता। [अदिबी में ह्येनिय'
 (बटना) धोर 'ह्येनिय (सुख) दोनों की व्युत्पत्ति है (सयोग प्राकस्मिकता)
 से हुई है।—अनु] प्रकृति में बौद्धिक के इस महत्वपूर्ण सहाय के प्रमाण में
 हम सोमाय्य को वेध कर सकते थे। मुक्ताम्बिकी जतनी ही सच्ची होती है
 जितनी दुःखान्तिही। किन्तु यह परम्पराअनुसूच है कि दुःखान्तिही को अवेधा
 गुणान्तिही का स्वर अतिक सिद्धता होता है धोर बिल्य की अन्तिष्ठत प्रकृति
 के प्रमाण में दुर्माय्यों धोर अस्तित्वा की प्रस्तुत करने का एक धोर भी असादा
 कारण है। अब हम कोई ढेर जोड़ते हैं तो हम ऐसे बिन्दु में कारण-कार्य की
 'अकार्य अवेधता का एक प्रमाण मानते हैं। एक कारण अस्तित्व की असादा
 की तुलना में अन्तिष्ठतों के लिए प्रकृति के अन्तिष्ठत अस्तित्व के असादा
 प्रमाण प्रस्तुत कर पाना बटिन है। दुःखों को ही हम अस्तित्व असादा
 मानते हैं अन्तिष्ठतों को नहीं चाहे उनका अस्तित्व कभी जतने ही अस्तित्व असादा
 में प्राकस्मिक क्यों न हो।'
 ऐसे असादाय्य में बह असादाय्य है कि ऐसे प्रालियाँ का असादा ही, का

१ अर्थात् दुर्ग, 'अस्तित्वपरिणाम देव्य मेधर' (अस्तित्व, १११५), ५५
 ५३-५४, ५५।

उसे सारना उचित नहीं। इतना काफ़ी होगा कि हम उपर्युक्त विभागों में ऐसी व्यवहारणाओं और स्थापनाओं से मुक्त करने की, या प्रयोगशाळा में बेकार हों, और उपयोगी प्रयुक्तियों को पीपर्स द्वारा मुझसे वैसे सम्बन्धों में परिभाषित करके की सामान्य प्रवृत्ति को देखें। इस प्रकार धर्मरीची विज्ञान में बाहर से लाये गये अतिरिक्त प्रतीत के तार्किक वस्तुनिष्ठावाद के आन्दोलन की नींव पड़ी जिसने व्यवहारवादी आन्दोलन के कुछ पक्षों को प्राविधिक विस्तार प्रदान किया है और कुछ धर्म पक्षों को भ्रष्ट किया है। व्यवहारवादियों ने कभी भी वैसा सोचा या उससे अधिक 'विज्ञान की एकता' के प्रवर्तन के लिये इसने चेष्टा की है और वैज्ञानिक तर्कशास्त्र का आग्रह तत्पारमक प्रयोजनीयता से हटा कर शब्दिक या भाषा के बाड़-तोड़ पर लवाया है। इसमें व्यवहारवाद का वस्तुनिष्ठावाद अधिक पराकाष्ठावादी हो गया है और अनुभववाद इतना तार्किक हो गया है कि मौलिक नहीं रह गया।

पिछले दिनों के वैज्ञानिक इतिहास की अपेक्षा धर्म में व्यवहारवाद के प्रयोग का इतिहास क्या आसानी से बताया जा सकता है, क्योंकि यहाँ उसका प्रभाव उल्टा पड़ा था—इसका प्रभाव प्राविधिक-विरोधी लोकप्रिय और मानुष का। जैम्स ने जिस हल्के ढंग से उनकी 'गम्भीरतम' समस्याओं को खरप कर दिया उससे धर्मशास्त्री और दार्शनिक दोनों ही बड़े दुःख हुए। वे धर्मशास्त्र को प्राविधिक तर्कसंदर्भ और धर्मशास्त्र को प्राविधिक दार्शनिक बनाना चाहते थे। जैम्स की यह पूर्वमान्यता थी कि धर्म स्वतःस्फूर्त रूप में जिस प्रकार जिया जाता है उसमें सुलभ कुछ धर्म प्रतीकिक नहीं तो अतिपूर्ण और अधि-तार्किक होता है। वह तर्कनापरक प्रतीत हो इसके सारे प्रयास असफल सिद्ध होंगे। निरक्षय ही यह विश्वास उन्होंने शुरू-शुरू में अपने पिता से प्राप्त किया और यद्यपि उन्होंने अपने पिता के एन्वयवाद और 'समाजवाद' का बरिस्थापन कर दिया, किन्तु उनके पाररिमत-विरोध तर्कनावाद के विरोध और अतिरिक्ता-विरोध पर उनका विश्वास बना रहा।

१८०६ में ही उन्होंने वैज्ञानिक पॉल ब्लड की रचना 'एनेस्टेटिक रीजेनेशन' (संवेदनहारी दिव्य-ज्ञान) पढ़ी थी और उसके बाद के उनके सारे विचार में यह एक आधार-धारा बनी रही। उनके अपने जीवनकाल में मिलित और प्रकाशित अन्तिम रचना में इसी लेखक की प्रशंसा थी और उसका धी-रू या ए 'प्सुडोमिस्टिक मिस्टिक' (एक बहुतत्ववादी रहस्यवादी)। १८८८ में उन्हें एडमण्ड गार्ने के 'हाइपरमिस्टिकल सुपरनैचुरलिज्म' (परिप्लवनात्मक धर्मोपनिषद्) ने प्रभावित किया था जिसमें 'प्रकृति की वर्तमान व्यवस्था से निरन्तर एक

अनुभव क्या है तो ये अहम्य के साथ बाधाएँ हैं स्वर धोर दृष्टियाँ हैं प्रार्थना के उत्तर हैं, हृदय के परिवर्तन हैं मय से मुक्ति हैं सहायता का पहुँचना है।^१ परत बेम्ब के धार्मिक अनुभव का सहाय लेने का मतलब या धार्मिक विश्वासों के बौद्धिक पक्षों और संस्कारगत धर्म के परम्परागत पक्षों का परिवर्तन। बेम्ब केवल धार्मिक अनुभवों की विविधता को ही नहीं बरन् धार्मिक क्षेत्रमा की धारामान्यता को उसके प्रसिध्दता के गुण को धर्म का सारभूत तत्त्व मानते हैं। उन्होंने 'बीमार धारणाओं के मैथनिक मामसे मानसिक स्वास्थ्य की समझाएँ उठाने के लिए नहीं बरन् यह दिखाने के लिये प्रस्तुत किये कि 'मन का स्वास्थ्य धर्म के लिए धारामान्य है। इस कारण उन्होंने यह माना कि किसी भी धर्मवादी धर्म के साथ किसी प्रकार का 'रूख धार्मिकतावाद' किसी प्रकार की ईश्वरवादी धर्म-मीमांसा या ब्रह्माण्ड-दर्शन लेकर जुड़ा रहेगा। और इस कारण धर्मवादी धर्म के लिए धारामान्य का एक धारम्यक तत्त्व मान कर उसका समर्पण करने का सचता है यद्यपि वह किसी धर्मवादी धर्मधारण का धारण नहीं बन सकता।

धर्म के मामलों में दुई का अनुभववाद इतना 'अविश्वसनीय' नहीं है। बेम्ब की भाँति उनका विश्वास है कि अनुभव में एक धार्मिक गुण हाता है जो संस्कारगत धर्मों के परम्परागत विश्वासों और धारणाओं से प्रपेक्षितता स्वतन्त्र होता है। किन्तु वे 'धार्मिक धर्मों को सभी प्रकार के ब्रह्माण्ड-दर्शन और धार्मिकता के सृष्ट रखना चाहते हैं। वे मानववादी हैं। 'धार्मिक धर्मों को मैं जिस रूप में देखता हूँ उनमें धोर धर्मों में जो विरोध है उसे नित्या नहीं का सकता। इन धर्मों की विमुक्ति धार्मिक महत्वपूर्ण होने के कारण ही धर्मों के मर्मों और धर्मधारी से उनका सम्बन्ध-विच्छेद धारम्यक है।^२ के मानवी अनुभव का

१ 'अन्वेषण एतन्न १२२ रिपुठ' (१५५५, १६२०) में 'अभिज्ञानाधिबल कांशेणस देण प्रविटल रिबट्स' पर वेम्ब के दृष्टिकोण में दिए गये बाधण हैं, पृष्ठ ४२७-४२८।

२. डॉ. दुई, 'ए कॉमन ड्रेम' (१५५५), पृष्ठ २२। उनके बीबल सम्बन्धी उनकी कुछी का निम्नलिखित बखण्य भी हैं—'धीमती दुई की धर्म करते हुए उठते हैं—'उनका स्वभाव धर्मधारी रूप में धार्मिक या किन्तु किसी धर्म के मतापह को उठते हैं सभी तबीकार नहीं किया। उनके धर्म के धर्म ही यह निश्चित प्रमाण दिया कि धार्मिक दृष्टिकोण प्राकृतिक अनुभव से ही प्राप्त होता है, और यह कि धर्मधारण तथा धर्म-संघटनप्रसक्त धारणाओं के

धार्मिक तत्त्व निजी जेजना की घसामाम्यवाधों में नहीं बरन् 'सहमायी मनुभव' में आते हैं। वे धार्मिक धास्वा को ऐसी बस्तु मानते हैं जो मनुष्यों में सामान्य ही सकती है और होनी चाहिये। मनुष्य जो कुछ यमार्थ रूप में इच्छु मनुभव करते हैं और जिसे इच्छु धावर्ध मानते हैं उन्हें सम्बद्ध करने के मौनिक उद्यम में धार्मिक धास्वा मनुष्यों में एकता लाती है। निस्वाध करने वालों की इस एकता के प्रतीक और वास्तविकता तथा धावर्ध की धार्मिक एकता के नाम के रूप में ईश्वर, स्त्रीकृति के बजाय निष्ठा का पात्र है। यह हुई मृतवम धर्मधारण और बह्मण्ड-वर्धन तथा धर्मिकतम प्रकृतिवादी उधारवाय से सम्पुष्ट हो जाते हैं।

धार्मिक धनुभववादी धामुस-परिबर्तनवाह के धम्य कई महत्त्वपूर्ण रूपों की चर्चा की जा सकती है, किन्तु वेम्स और हुई के इन दो उदाहरणों से पता चल जाता है कि व्यवहारवाह ने किस प्रकार धास्वा के एक सिद्धांत को पुनःप्रतिष्ठित करने के साथ साथ समी परम्परागत संस्थाओं तथा धर्मधारणों और धर्मों को धर्मिकवसनीय सिद्ध करना चाहा। किन्तु धास्वा के व्यवहारवादी सिद्धांत से भी धर्मिक महत्त्वपूर्ण यह धारणा रही है कि धार्मिक धनुभव भावनारमक तात्कालिक रहस्वात्मक होता है, जिसे मनोविज्ञान या सम्भवतः मानव-विज्ञान के धर्म में समझा जा सकता है और यह समग्र सृष्टि के बजाय मानव-प्रकृति और मानवी 'धर्मधर्मों' पर प्रकाश डालता है।

धर्म और दैववाद में वेम्स की निरन्तर धर्म के कारण जो निरपच ही व्यवहारवाह की सोचप्रियता का एक प्रमुख कारण था उनके कुछ धर्मिक 'कमोर प्रकृति' के मित्र उनके दूर हो गये। वे मित्र नैतिक वर्धन से धारणा को निरकाह देना चाहते थे और व्यवहारवाह को राजनीतिक और धार्मिक यमार्थवाय पर सा ठोस कर देना चाहते थे। इनमें धर्मिक स्पष्ट-बद्ध अस्तित्व पोषितर वेम्स होल्म्स से जिम्होंने बहुत पढ़ी हार्बर्ड में हुई तत्कालीनाध्यात्मिक चर्चाओं में से कर्मों में भाव बिना या वेम्स की 'साइकोलॉजी' का स्वानत किया था और जो धानुनी व्यवहारवाह के साम्य नेता बन गये थे। किन्तु जब वेम्स की रचना 'प्रेमियरम' प्रकाशित हुई तो उन्होंने धर्म के मित्र धर फोडरिक पोर्सेन को लिखा—

यै समयका हूँ कि धर्मिक वेम्स के प्रयत्नीय और मुक्तिधित जीवन के धारण प्ररम-ज्ञान से मित्र उनही धर्मिक परिष्करणधर्मों के समान व्यवहारवाह भी एक यमार्थक पात्रक है। मुझे वे साथे परिष्करणधर्म धर्मधर्म में की ययी

उसे धार्ये बड़ाने के बजाय गतिहोन बना दिया था।'—[वेम एम० हुई, धामधर्मों की ओर धर्म, सी० ए० धर्म द्वारा सम्पादित 'वी क्रिस्तामकी धर्मिक धर्म' में, (एथोडन, इतिहास १९१९), पृष्ठ २१।]

प्रार्थना को उनके उत्तर के ही रूप प्रतीत होती है—भोम्ब का यह भाव कि धर धर धाप रोपनी कम कर दें तो वह कमलधार बिखावगा। बैसा मैं बहुधा कह चुका हूँ, सत्य से मेरा तात्पर्य उसी से हाथा है जिसे साथे बिना मैं न रह सकूँ। बहुत दिन पहले बिखा गया एक उदाहरण है, तो मुझ सकम्प के पदा में मिलियम वेम्ब का लर्क भी मुझे उसी कोटि का प्रतीत हुआ था जिसका जिक्र मैंने ऊपर किया है। वह लर्क स्वतन्त्र बिचार वाले एक्स्क्वासी पादरियों और मस्जिदाओं को प्रसन्न करने वाला था। मुझे हमेशा ब्रुक्स आइम्ब की एक बात याद आती है कि पार्सियों को धारण से रहने वाले बर्ष में यह प्रभावित करने के लिए मांटे पर सगा रखा है कि सब कुछ ठीक है। मैं भी समझता हूँ कि सब कुछ ठीक 'है' किन्तु मिश्रुस मिल्म कारणों से। सारी बात का लक्ष्य और उद्देश्य पामिक है। अगर यह निष्कर्ष न होता तो मैं समझता हूँ हम उत्तरे इस विषय पर कभी कुछ न सुनते। सारी बात का महत्व इसी को मान कर मैं उसे समझकर करता हूँ।^१

किन्तु अस्तित्व होम्ब में उनकी अपनी भावुन्ता थी—जीवन के संघर्ष की महिमा निर्वाहक काम का मुख्य अन्तिम धर्मों को तलाश की व्यर्थता।

'जीवन श्रिया है, अपनी शक्तियों का प्रयोग। उनका सोमा तक उनका प्रयोग हमारा धान्य और कर्तव्य है। अतः यही समय है जिसका धौबित्य अपने पास में है।'^२

'जीवन को अपने-आप में एक लक्ष्य समझें। जो कुछ है कार्यत्मकता है—जिसे हम अन्तर प्रचार की कार्यत्मकता कहते हैं उसी में हमारी अधिकतम प्रयत्नता है। मैं सोचता हूँ कि क्या बिचार, संतियों से व्याप्त महत्वपूर्ण होता है।'^३

एना 'मान वैदिक उत्तेजना का यज्ञागत वेम्ब का अन्त ही अश्रित का जितना वेम्ब की पामिक परिष्कृतार्थ होम्ब का थी।

'हमें यह विशिष्ट बचाना सपना है, और वैश्वत हमेशा बहु भूम आते हैं कि उनका धाने उम्बो में कर्तव्यगीत सोप भी उनके नियम की पूर्ति करते हैं। के भी कर्तव्य जीवन बिठाते हैं और अपने विद्यपी अतानों से अपने संघर्ष का

१ एम० डीमुल्ड हकि द्वारा संपादित 'होम्ब-भौतिक लेटर (कम्प्लिड १९४१), पृष्ठ १ पृष्ठ १३०-१४०।

२ एंगिनर वेगेल होम्ब, 'स्टीवेड' (ग्युपॉर्क, १९११) ---

३ 'होम्ब-भौतिक लेटर' पृष्ठ २, पृष्ठ १२१,

मान्य लेते हैं। मत उन्हें मसन छोड़ दें। मात्र उत्तेजना एक धर्मोद्धार कार्य है, सर्वोच्च-न्यायालय के अधिकृत अनुमोदन के अयोग्य है।^१

होम्स ने जिस भावुक परम व्यक्तिवाद का प्रचार किया, वह यात्री सोपों के लिए कोई नया दर्शन नहीं था और उसका व्यवहारवादी से कोई प्रत्यक्ष सम्बन्ध नहीं था। किन्तु जब उन्होंने कानूनी निर्णय में उसका आलोचनात्मक प्रयोग किया, तो उन्होंने विधिशास्त्र का एक हलचल मचा देने वाला सिद्धान्त निर्मित किया, जिससे कानूनी व्यवहारवाद या मर्यादावाद के नाम से प्रसिद्ध महत्वपूर्ण आन्दोलन आरम्भ हुआ। होम्स ने बेम्स के 'विश्व-ज्ञान विरोध' को सामान्य कानून पर लागू किया।

'कानून का बीज तर्कशास्त्र नहीं रहा अनुभव रहा है। मनुष्य जिन नियमों द्वारा घासित हों उनका निर्धारण करने में हेल्लनुमान की अपेक्षा समय की अनुभूत व्यवस्थाओं का प्रचलित नैतिक और राजनीतिक सिद्धान्तों का सार्वजनिक नीति की नींव या सम्यक्तत्त्वशास्त्रों का नहीं तक कि उन पूर्वजों का भी जो धर्म मनुष्यों के साथ-साथ व्यापारियों में भी होते हैं बहुत अधिक हाथ रहा है।'^२

ऐसे अनुभववाद को प्रस्ताव-विन्दु बना कर उन्होंने १८८७ में कानून की धर्मशास्त्रीय प्रसिद्ध व्यवहारवादी परिभाषा निरूपित की कि (कानून) 'धर्मशास्त्रों के सामान्य से सार्वजनिक शक्ति के अन्तर्गत का पूर्व-रूप है। और उन्हीं के अन्तर्गत 'बो पाप धौंठ धी सौ' (कानून का मार्ग) में उन्होंने धारणा—

'सुन्दर कहना सन्देह होता है कि धर्म कानून से नैतिक महत्त्व का हर शब्द विस्तृत निरूपण दिया जाए, और धर्म धर्म अपना लिये जाएँ जो कानूनी विचारों को कानून के बाहर के प्रभावों से विस्तृत मुक्त रख कर प्रस्तुत करें ता क्या हमारे सामने नहीं होगा। हम इतिहास के अन्तर्गत बड़े हिस्से के पुराने अधीनस्थ धर्मशास्त्रों को और नैतिक सम्प्रदाय से प्राप्त बहुतांश को जो देते किन्तु धर्मशास्त्रक सम्प्रदाय से धर्म को मुक्त कर लेने में विचारों की स्पष्टता की दृष्टि से हमें बड़ा ध्यान होना। न्यायिक निर्णय की भाषा मुख्यतः तर्कशास्त्र की भाषा होती है और तार्किक पद्धति और रूप निरूपण और स्थिरता की उस भाषा को सम्पूर्ण करते हैं जो हर मानव मन में होती है। किन्तु तार्किक रूप के पीछे विधि निर्माण के प्रतिमोदी धारणों के सापेक्ष मुख्य और महत्त्व सम्बन्धी निर्णय होता है। विधि-निर्माण की नीति के अन्तर्गत एक धारा हुआ, अर्द्ध-वैतन संघर्ष

१ वेरी की पुस्तक अण्ड २, पृष्ठ २५१।

२ एलिजर वेगेल होम्स, 'बी सीएम सी' (बोस्टन १८८१) पृष्ठ १।

होता है और अगर कोई ऐसा सोचता है कि निगमन के द्वारा वा हमेशा के लिए इसे सुव्यवस्था वा सकता है, तो मैं केवल इतना ही कह सकता हूँ कि मेरे विचार से यह वैज्ञानिक प्रवृत्ति करता है।

कानून बनने लिए मनुष्य को सम्भोरतम मूल प्रवृत्तियों से ब्यारा पथ्य्य धोचित्य नहीं मान सकता।

‘वर्तन उद्देश्य नहीं प्रधान करता किन्तु वह मनुष्यों को रिखाता है कि वा कुछ वे पहले से ही करना चाहते हैं उसे करना मूर्खता नहीं है।’

अनुभवी दर्शन में यह मीसिक संश्रयवाद केवल कानून के प्राचीन निगमन सिद्धान्त की आलोचना ही नहीं था, जिसे विधि-शास्त्र की ऐतिहासिक और विकासवादी जाय में पहले ही समाप्त कर दिया था। यह न्यायिक कार्यरूपरूप की व्यवहारशास्त्रिक परिभाषा सम्बन्धी पीपर्स की उक्ति का प्रभावकारी प्रयाग वा। होस्म की परिभाषा के अनुसार, किसी कानून का कार्य निर्धारित करने के लिये वह उसके आनुमतिक परिणामों का और ब्याग दे सकता था। जिसे समाज शास्त्रीय विधि-शास्त्र कहा गया उसके लिये इसके द्वार खुल गया और अन्ततः स्पष्ट सरकारी नीति की एजेन्ट बन गयी। विधि-निर्माण में समुद्रवादी प्रवृत्तियों के प्रति होस्म का अपना दृष्टिकोण ‘वापान्नेपण्णुलं सीखेन’ का था। किन्तु जर्म इतनी आगे उद्विप्युता की कि जब ये प्रवृत्तियाँ विधान-सम्बन्ध की इच्छा का दृष्ट बन में व्यक्त करतीं तो वे उन्हें लागू करते यद्यपि एक नागरिक के का में वे उन्हें अत्याचारपूर्ण कह कर उनसे निम्ना करते। वे अपनी ‘ठर्कनुक्ति’ का सारों की सम्भोरतम मूल प्रवृत्तियों के बिबद्ध बड़ा करने को तैयार नहीं थे और न वे इस अपना नैतिक कर्तव्य समझते थे कि जनसामान्य के मनोबेगों का उन्हें जैसा कि समय और अनुभव का गुणता विद्यान्त विज्ञाता था। निजी रूप में वे नीतिज्ञता का बिरोधी थे और मानते थे कि कानून को धर्म-दृष्ट की दुष्का शारिमत के धारण और धर्मोत्थों में उसकी विधेनाविहारमुक्त स्थिति के मुक्त करके वे कानून की सच्ची सेवा कर रहे थे ताकि उस बाजार की सतत बर्षीय पर हड़ आपोनितावादी आचार पर बड़ा किया जा सके।^१

१ फोर्लिबर डेजेल होस्म, क्लेरनेड सोपन वेनर्स (न्युयार्क, १९२०), पृष्ठ १७९-१८३, २००, ३१६। अन्तिम उद्धरण ‘वैदुरत लॉ (प्राकृतिक नियम)’ पर उनके लिख्य से लिया गया है।

२ किन्तु निजी रूप में वे एक बड़ा बुद्ध का संस्कार-मुक्त जीवन ही बिधाने रहे। उक्त कठिन परिषय के प्रति वे स्वर्ष तिरस्कार का अनुभव करते थे, चाही बर्षों के लिए जिसको व्यवस्था उनके अपने सिद्धान्त कर रहे थे। सर डेविस

यह कार्य सैद्धान्तिक क्षेत्र में रोस्की पाठ्य और व्यवहार में बस्टिस ब्रेन्धीय और बस्टिस कारबोर्नो के हिस्से में ध्याया कि एक समाजशास्त्रीय विधि-शास्त्र का विकास करें जिसके सम्बन्ध में नैतिक सिद्धान्त और सामाजिक नीति एक-दूसरे का समर्थन कर सकें।

सिद्धान्तों नियमों और प्रतिमानों के ऐसे मामलों में परीक्षण की प्रक्रिया के द्वारा जब वास्तविक क्रमून बनाया है। वह उनके व्यावहारिक प्रयोग की वैधता है और बहुतेरे कार्यों के अनुभव से धीरे-धीरे पता चलाता है कि उनका प्रयोग किस प्रकार करे जिससे उनके द्वारा न्याय कर सके।

सुनीति के विकास के द्वारा क्रान्ति में कृतिकता का प्रवेश, विधि-निर्माण की उपसम्वि नहीं, बल्कि प्रदानों का कार्य था। व्यापारियों के बच्चों का क्रान्तियों में समावेश, प्रचिनियमों के द्वारा नहीं हुआ, बल्कि ग्यामिक निर्णयों के द्वारा हुआ। एक बार वैधानिक विचार और ग्यामिक निर्णय की बात के किसी नये मार्ग पर मुड़ने का बाद ग्यामिक अनुभववादी की हमारी ऐंम्सो-धर्मरीची पद्धति हमें

पोलॉक के नाम एक पत्र के निम्नलिखित अंश उनकी निजी सुख्या और उनके लोकतांत्रिक विधि-शास्त्र के विरोध की व्यक्त करते हैं—“यसियों में मैं जो काम करता हूँ, उनके सम्बन्ध में बेजोश ने उस विषय में एक बड़ी तीखी बात कही। उन्होंने कहा, ध्याय अपना विचार सुधारने की बात करते हैं, किन्तु ध्याय उसका प्रयोग केवल उस विषयों पर करते हैं, जिनसे ध्याय परिचित हैं। ध्याय किसी नई चीज के लिए प्रयास क्यों नहीं करते, तन्त्र के किसी क्षेत्र का सम्बन्धन क्यों नहीं करते? मॅसाचुसेट्स के बच्च बच्चों को ले लें और सम्बन्धित रपटों का पर्याप्त सम्बन्धन करने के बाद ध्याय लारिन्स जा सकते हैं और कुछ जान सकते हैं कि वास्तव में है क्या। सुभे तन्त्रों से नकारते हैं। मैं हमेंजा कहता हूँ कि मनुष्य का सुख्य तन्त्र सामान्य स्थापनाओं का निष्कर्ष करना है—कि यह जोड़ देता है कि सारी सामान्य स्थापनाएँ मूर्खहीन होती हैं। बेजोश सामान्य स्थापना केवल तन्त्रों को विरोध का पाया होता है और सुभे इसमें सम्बन्ध नहीं कि ध्याय में उनमें पैठ, तो मेरो अनवरत धारणा को जान होवा, ध्याय कार्य के सम्पादन में भी सुभे जान होवा। लेकिन मैं इस अर्थ से बचता हूँ—बस्तिक देता हूँ कि इस या उस चीज को पढ़ने का ध्येय खोना नहीं चाहता, जिसे एक मनुष्य को मरने के पहले पढ़ लेना चाहिए। सुभे जान नहीं कि मैंने कभी मरियाबेसी की रचना ‘मिन्स’ पढ़ी हो—और मैं (ईशरुपेय) निर्णय के दिन की बात सोचता हूँ।” —(‘ब्रिक्स-पोलॉक लेटर्स’, खण्ड २, पृष्ठ ११-१४)।

पर्याप्त सिद्ध हुई है। हमारे सामान्य ज्ञान में ऐस सामन है कि नये धाधार-सूत्रों को लेकर बह ध्याय की धारण्यकृतियों की पूर्ति के लिये उन्हें बिबिधित करे और परिणामों को एक वैज्ञानिक ध्यपस्था में शक्ति। इसके धतिरिक्त उसमें नये धाधारों को प्रहृण करने की शक्ति है जैसा जसने सुनीति (ईबिबटी) के बिबिध में और ध्यापारिक नियमों को समाविष्ट करने में किया। बस्तुन सगमग धन जाने ही, हमारी ज्ञानुती ध्यबस्था में ध्याधारसूत्र परिवर्तन होठ रहे हैं, हमारी निर्णय बिधि में एक परिवर्तन होठा रहा है। हमारी बिधि-निर्माण नीति में परिवर्तन इतना स्पष्ट होने के पहले ही हम जभीसबो ध्याधारी के ध्यक्तिबारी ध्याय से बिसे ज्ञानुती ध्याय का ध्यर्षपूर्ण नाम दिया गया था ध्याय के सामाबिध ध्याय की धोर बढ़ रहे थे।^१

यहाँ दृष्टिकोण बेस्स धोर होम्स के संकल्पना से कुछ हठ कर हुई धोठ दृष्टि बेष्ठीस धोर धारबोबो के सामाबिक नीतिध्याय पर धा गया है। ज्ञान का ध्यस्थित्य, उस संघर्ष में धो बीबन है' बिबिध ध्यक्ति-संस्मरणों की धेबा में लिये नहीं, बरन उस कला के ध्याय को धासन है ध्याधर्यकृतियों की पूर्ति के लिये है।

बिधि-ध्याय की मानवी संकल्पों के बजाय मानवी ध्याधर्यकृतियों व ध्याधीधारों के सम्बन्ध में धोपने लये। ये धोचने लये कि उन्हें बेबन संकल्पों में समानता या समरमता नहीं मानी थी बरन ध्याधर्यकृतियों की पूर्ति में ध्यधर समानता नहीं तो कम से कम समरमता मानी थी। वे धाका या ध्याधर्यकृतियों या ध्याधर्यकृतियों का धुपन या ध्यकुपन धोर समाधान करने लगे लनी प्रहृण लीये पहले वे संकल्पों का ध्यसुपन या समाधान करठ थे। वे धोचने लये कि ज्ञान का सभ्य ध्यधिष्ठन स्वाधृठ नहीं बरन ध्याधर्यकृतियों की ध्यधिष्ठन पूर्ति है। कसस्वकन कुछ समय तक वे नीतिध्याय, बिधिध्याय धोर राजनीति की समस्या का ध्यस्यध- ध्युद्योधन की लयस्था, धिनों के धायेध ध्युध को क्योठिणी धोचने की समस्या मानठे रहे। बिधि-ध्याय धोर राजनीति में जग्योने धेखा कि हमें ध्याधिक या प्रधासरीय लरकारी कार्य के ध्याय धिनों को प्रधाधी बनाने की सम्राबता की ध्याधर्यकृतियों को भी ध्याधना होया। किन्तु पहले प्रहृण पहले कि किन ध्याधर्यकृतियों को माम्ग की बामे—धिनि धिनों को लयोधार धोर सुधियठ किया जाये। ऐसी ध्याधर्यकृतियों धारों धोर धिनों की धुधी लोधाए करने के ध्या, धिनका ध्याधृठ किया जा रहा है धोर धिनके लिये ज्ञानुती धुराध

१ रोसो पाठक 'दो बिबिध ध्याय की बीबन लो' (धोपन, ११११), पृष्ठ १७६ १८०-१८१।

माँसी का रखी है, हमें उनका सुसंयोजन करना या जिन्हें मान्यता देनी थी उनका श्रम करना या धीरे धीरे मान्य दिनों की दृष्टि में उन सीमाओं का निर्धारण करना या जिनके धन्द्वर उन्हें प्रभावी बनाना या धीरे धीरे सनाया या कि कानूनी कार्यवाही की प्रवृत्तिविहित सीमाओं की दृष्टि में, कहाँ तक हम उन्हें कानून द्वारा प्रभावी बना सकते हैं।^१

हम धमरीकी न केवल सामाजिक म्याप से बंधे हैं उन चीजों से बचने के धर्म में जिनसे कष्ट और हानि होती है, जैसे बल का प्रसमान विवरण, बरन् हम सुखदा सोकतन्त्र से बंधे हैं। जिस सामाजिक म्याप के लिए हम प्रयास कर रहे हैं वह हमारा मुख्य लक्ष्य नहीं बरन् हमारे सोकतन्त्र की एक घटना है। यह कहना अधिक उचित होगा कि यह सोकतन्त्र का फल है—धामर उसकी सर्वोत्तम धर्मव्यक्ति—किन्तु यह सोकतन्त्र पर ही आधारित है, जिसमें जनता द्वारा साधन निहित है और इस कारण, जिस सभ्य के विषये हमें प्रयास करना है, वह जनता द्वारा साधन की उपलब्धि है, जिसमें राजनीतिक सोकतन्त्र के साथ-साथ प्रौद्योगिक सामकतन्त्र भी निहित है।

कोई ऐसा व्यक्ति क्या सम्भव स्वतन्त्र हो सकता है, जिससे निरन्तर यह अंतर हा कि उसे मात्र जीवन-निर्वाह के विषये स्वयं अपने प्रयास और प्राचरण से निश्चिन्त बस्तु या व्यक्ति पर निर्भर होना पड़े? धार्मिक निर्माणा की संघति स्वतन्त्रता के साथ तभी होती है, जब अनुपयोग का बाधा अविचार पर आधारित हो अनुभव पर नहीं।

'व्यक्ति की स्वतन्त्रता सफल सोकतन्त्र की उतनी ही धामर्यक घटती है, जितनी उसकी धिमा। धमर साधन ऐसी स्थितियों की अनुमति देता है, जो नागरिकों के बहुसंख्य वर्गों को धार्मिक दृष्टि से पराधीन बनाती हैं। तो राज्य को चाहिये कि स्वयं उसकी कमियों से उत्पन्न बोझ को किसी रूप में स्वयं अपने ऊपर लेकर, या तो ऐसा करके कि दूसरे उसे अपने ऊपर से से पराधीनता की अवस्था बुराई को कम से कम करे।

'स्वतन्त्रता प्राप्ति का मुख्य धामरी पर बहुत अधिक होता है।'^२

धमरीकी कानून के इस अनुभववादी धामरीजन ने धामर्य में तपाकफित यथाव्यवहारियों का एक समूह है, जो नैतिक सिद्धांतों, 'विधीय धर्मिधारणों',

१ रोसरो पाउण्ड, 'देन इण्डोइकमन टु बी डिमांडेरी धॉक लॉ' (न्यू इंग्लैण्ड, १९२२) पृष्ठ ८९-९०।

२ एल्फ्रेड सीड द्वारा सम्पादित 'बी सोशल देण्ड एकांनमिड ग्युव धॉक मिस्टर अस्टिट गैण्डोत' (न्यूयार्क १९१०) पृष्ठ १८२, १९९।

घोर धर्म्य प्रकार की 'परास्तरकारी बकवास' से मुक्त कानून के एक बस्तुपरक विज्ञान की धारणा रखता है। उन्हें धारणा है कि सामान्य बुद्ध के उपयोगितावादी सिद्धांतों की भाँट में, समाजशास्त्रीय विधि शास्त्र के समर्थक बुद्धके-बुद्धके कुछ सामान्य सामाजिक सद्यों को लोकाधिकारिक महापदों की, कानूनी व्यवस्था के सिद्धांतों को घोर धर्म्य वैदिक कसौटियों का से माना चाहते हैं वा वास्तव में धानुमतिक नहीं हैं। वे एक 'भारसंक विज्ञान' चाहते हैं, जो सामान्य तर्कों और मूल्यों पर नहीं बल्कि मनुष्यों के वास्तविक सद्यों घोर द्विष्टों पर निर्मित है। उनका धारणा धापरधिक कानून की अपेक्षा दीवानी कानून पर अधिक है और वे कानून की समस्याओं को किसी बर्फीम की छोड़ि से देखते हैं—स्वार्थिक निर्णयों के पूर्वानुमान की समस्याओं के रूप में। वे धारणा रखते हैं कि विधि-शास्त्र में जो भी कानूनी नियम या वैदिक मूल्य सम्मिलित किये जाएँ, वे केवल प्रतिरुद्धी बातों को मुक्त करने की व्यावहारिक प्रक्रिया के उपकरण हों उनका धानुमतिक उत्पादन हो उनके घोर वे केवल प्राथमिक रूप में कही पड़ी बातें न हों जो किसी निर्णय के बाद उठे धारण्य तो प्रदान करें, केवल कोई बौद्धिक कार्य न करती हों।

कानून के प्रति व्यवहारवादी दृष्टियों में जो विविधता दिखाई देती है, वे जो ही विविधता राजनीति के प्रति व्यवहारवादी दृष्टियों की समीक्षा करने पर सामने आती है। विविधता केवल स्वभाव से घोर धार्मिक रूप में व्यक्तवादी वे। उन्हें 'विद्यार्थता धरने भाष में धर्मिय थी, धर्मिकतम स्थानीय राजनीति के धार्मिक धारी राजनीति के धर्मिय थी, साम्राज्यवाद से धारण्यपूर्ण पृष्ठा थी यहाँ तक कि 'कुटिया-वैधी सङ्गता से भी तङ्गता थी। वे बोरता घोर मेहनती जीवन में विश्वास करते थे लेकिन इन मुद्दों को विस्तृत निजी रूप में घोर छोटे पैमाने पर सेवे थे। बहुसंख्यक छोटे-छाटे निजी संघर्ष करने वालों से उन्हें सहायकता से घोर उनके वे सहायता करते थे, किन्तु, साम्राज्यवाद के विरुद्ध संघर्ष के धार्मिक, बड़े पैमाने के राजनीतिक प्रश्नों घोर संघर्षों में उन्होंने धार्मिक रूप बहुत कम प्रतीत की। इसके विपरीत हुई वे अपना नीतिशास्त्र बहुत-बुद्ध धरने धान के मुख्य राजनीतिक धोर धार्मिक प्रश्नों के संघर्ष में विद्यार्थि किया था। वे जनता घोर जवरी समस्याओं में इनका धार्मिक समझे रहे हैं कि कभी-कभी विद्यार्थि हुई है कि वे निजी व्यक्तियों में विश्वास ही गढ़ा करते। किन्तु हुई वा सामाजिक दर्शन उनके धारण्य सिद्ध के नीतिशास्त्र पर धारण्य है और जिसे वे 'नया व्यक्तित्व' कहे हैं बहुत विज्ञान है कि किसी व्यक्ति को 'प्रमाणी स्पष्टता' प्रदान करने के लिए घोर धरने विद्यार्थि दिनां घोर धारण्यताओं के धार्मिकों का व्यावहारिक समझ प्रदान करते हैं जिसे सामूहिक कार्य और

सार्वजनिक अनुभव आवश्यक हैं। वे सीक्रेटान्त्रिक समाजवाद के मुख्य धमरीकी व्याख्याता और संरक्षक बन गये हैं।

किन्तु हमारे इतिहास की दृष्टि से, व्यवहारवादी दार्शनिकों के राजनीतिक मतों से अधिक महत्वपूर्ण राजनीतिक चिन्तन की वे व्यवहारवादी धारतें हैं जो व्यावहारिक राजनीतिज्ञों में स्युनातिक स्वतः-स्फूर्त ही विकसित हो गयी हैं यहाँ तक कि पिछले दिनों के धमरीकी सामाजिक अनुभव के एक वैतन विचार-दर्शन का निर्माण हो गया है। यह विचार-दर्शन अभी एक सुनिर्मित व्यवस्था में पठित तो नहीं हुआ है फिर भी इसे एक विशिष्ट धमरीकी सामाजिक सिद्धान्त के रूप में पहचाना जा सकता है। हमारे उद्देश्यों के लिए यह दुर्भाग्यपूर्ण है कि इस सिद्धान्त को एक मठ-समुह की अपेक्षा एक सामाजिक शक्ति के रूप में व्यापक प्राप्ति से पहचाना जा सकता है। किन्तु हम मोटे तौर पर प्रयोगात्मक रूप में इसकी मुख्य विशेषताओं का चित्रण कर सकते हैं। यह साब रखते हुए कि इनके बिना पूर्व सूचना के तो नहीं किन्तु 'स्मिति' से बरा ही भी शैतानी मिसने पर ही परिवर्तित हो जाने की सम्भावना है। सर्वप्रथम इस विचार-दर्शन की यह नकारात्मक प्रमुख विशेषता है कि हमने कोई इतिहास-दर्शन निकाल नहीं किया और यह असफलता इसके व्यवहारवादी स्वभाव का सुचार प्रमाण है। धमरीकी इतिहास की प्राथमिक व्याख्या भी जिसने मार्क्सवादियों की प्रेरणा से इतिहासकारों में कुछ प्रगति की थी और यह सम्भावना थी कि उसके धमरीकी राजनीति को परम्परागत इतिहासों की अपेक्षा अधिक वचार्थपूर्ण परिप्रेक्ष्य प्राप्त होगा ऐसा प्रतीत हुआ है कि बीवर्ष और आने समय मित्रों द्वारा (बस्ववादी में) छोड़ो जा रही है। और इतिहास को यह व्याख्या भी सामान्य इतिहास की एक दार्शनिक रूपरेखा होने के बजाय इतिहासकारों का एक प्राथमिक सोच ही रही है। हीरोतवादी अस्थाह के हास के बाद न तो मार्क्सवादी इतिहास दर्शन ने और न किसी अन्य इतिहास-दर्शन ने ही धमरीकी सामाजिक दर्शन पर कोई गम्भीर प्रभाव डाला है। धमरीकी कालान्त्रिक-समाजवादी और धमरीकी बन चुके ईसाई दार्शनिक कमी-कमी बन-मानव पर छा बैठे हैं किन्तु सब मिला कर, वे ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य प्रदान करने में उठने प्रयासवाली नहीं हैं—जिसने एक और मानव प्रकृति सम्बन्धी प्रभावी चिन्ता में और दूसरी ओर प्रकृति में प्राप्ति में अपना योग देने में। पिछले दिनों प्रगति में धमरीकी प्राप्ति इतिहास पर नहीं बरन् अपने मानवी और प्राकृतिक प्रयावनों पर हमारे विश्वास पर आधारित रही है। इससे हम राजनीतिक व्यवहारवाद के दूसरे ससण पर आ जाते हैं—मुख्यतः यह शक्ति का, या ऐसा कहें कि शक्तियों का बहुत्ववादी, व्यवहारवादी सिद्धान्त है। दुर्दै ने सामान्यतः दर्शन के लिए जो कुछ कहा था,

बहु निरिच्छ रूप में पिछले दिनों के अमरीकी राजनीतिक दर्शन की भावना को परिलक्षित करता प्रतीत होता है।

‘अगर अमरीकी दर्शन अमरीका की अपनी आवश्यकताओं और सफल कार्य के उसके अपने निहित सिद्धान्त को बेचना के स्तर पर नहीं ले जाता तो यह बहुत पहले ही सड़की हो चुके ऐतिहासिक चारे को बचाते रहने या परित्यक्त लक्ष्यों (प्राकृतिक विज्ञान में परित्यक्त) की ओर से सफ़रियाँ देने में या एक शास्त्रीय आयोजनरतमक निवम-निर्यता में लो जायेगा।’

इस दर्शन का मुख्य केन्द्र विकासो या। वहाँ हुई टप्पस सीधे और बेबसैन हाथ विकसित सामाजिक मनोविज्ञान का विवरण हम पहले ही चुक है।^१ उन्होंने सोवियत के एक सिद्धान्त का निरूपण मान घासन के एक रूप की धरम में नहीं बरत साहचर्यपूर्ण जीवन की एक पद्धति के रूप में किया। यह सिद्धान्त इन विचारों पर आधारित था कि बैपक्षिता और स्वतन्त्रता स्वयं सामाजिक उत्पत्तियाँ हैं और सोवियतसिद्ध समाज यह है जो अपनी संस्थाओं को अपने सदस्यों को बौद्धिक और मानवगत विकास का अवसर देने के आधारसूत्र सत्य के अधीन रखता है। इस सत्य की पूर्ति के लिये वह उनके चिन्तन ‘सहभागी के क्षेत्रों को अधिक व्यापक बनाता है’ संसार और सार्वजनिक अभिव्यक्ति के साधनों में वृद्धि करता है और सभी को सामाजिक और मौलिक नियंत्रण की प्रक्रियाओं में उत्तरदायित्वपूर्ण भाग प्रदान करता है। इस धारण को सुई ले पिछा मुबार पर लागू किया जेत ऐदम्स ने नगर समान और अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के मुबार पर, बेबसैन और एयर्स के औद्योगिक प्रबन्ध और निहित स्वाधों क मुबार पर। घासन-निर्यता के रूप में इस दर्शन को धार्यर एक बैपक्षे और सिद्धांतों की निर्मुक्ति—बास्ये इ मेरियम एच० डी० साधेल और टी० बी० स्मिथ ने अधिक प्राविष्टि और व्यवस्थात्मक विस्तार प्रदान किया। स्मिथ ने विशेष रूप में यह प्राविष्टि किया है कि व्यवहारवादी दर्शन को किस प्रकार समानता के सिद्धान्त समझीते की कला, और ‘सोवियतसिद्ध अनुशासन’ के नीति घासन पर लागू किया जा सकता है। रबाय पुटो की परस्पर प्रक्रिया के सम्दर्भ में राजनीति को विकसित करने में बैपक्षे बीयर्ट और मेरियम अनुभा रहे हैं और इस प्रकार, उन्होंने एक ठेके समान में जिसमें बर्न प्रसप्ट हैं किन्तु संपर्प निरन्तर बसते हैं बर्न-संपर्प की मानसंवादी धारणाओं के स्थान पर एक व्यावहारिक बहुतायतवादी धारणा प्रस्तुत की। ‘प्रयोगरतमक

१ जॉन डुई और अन्य, ‘क्रिएटिव इलेन्सिज्म (गुवार्ड १९१७)
 २ एडो अम्पाय में ‘सांख्यिक सामाजिक दर्शन’ के अन्तर्वर्ण इतिहास।
 २२

धर्मशास्त्र' के रूप में टागोर और 'स्यु डीस' (१९२६ की मरी के बाद, राष्ट्रपति म्बरेल्ट के शासन में १९३२ से बनाया गया सामाजिक और धार्मिक सुधार का कार्यक्रम धनु०) के मध्य प्रतिपादक इस दर्शन की वासिगटन में मने वहाँ इसे व्यावहारिक प्रयोग की प्रवि-परीक्षा से पुनरुत्पन्न पड़ा।

मौखिक व्यवहारवाचक पर इन बहुत कुछ प्रभावस्थित सामाजिक कलाओं से ससित कलाओं की भार मुझ, तो एक कहीं अधिक नादुर्लभ कार्य उसके सामने प्राया। कलात्मक क्रिया-कलाप का विरसेपण करने और यह दिखाने के प्रयासों में कि ससित कलाएँ और 'परिष्कृति धनुमन' के अधिकतम कलनात्मक भागन्ध किस प्रकार नित्य-प्रति के जीवन की विन्ताओं से जुड़े हुए हैं वहाँ जुड़े और ऐल्बर्ट सी० बार्नेस ने धानुमनिक और व्यवहारवादी विरसेपण का अन्तिम प्रयोग किया। बार्नेस ने बताया कि कलाकार, जिसके सिधे कला एक कोषस या सृजन की प्रविधि है और भावक को सुसुओं की कला-कृतियों का भागन्ध होता है, वनों के ही लिए किस प्रकार विरसेपणारमक सुद्धि धनुमनन और सम्प्रपणीयता व्यावस्थित है। अतः सोन्वपरिमक धनुमन उतना ही शौडिक और सामाजिक है, जितना वैज्ञानिक या मसीनी धनुमन। डुई ने इस सिद्धान्त का अधिकतम उपयोग किया, क्योंकि इससे उन्हें यह दिखाने का उत्तम अवसर मिल गया कि साम्यो का उपयोग और सस्यों का प्रयास किस प्रकार सम्भव है।

'यह कलात्मक वस्तुएँ उद्गम की स्थितियों और धनुमन की क्रिया दोनों से प्रसन्न कर दी जाती हैं तो उनके वारों और एक सीधार सड़ी कर दी जाती हैं जिससे उनकी यह सामान्य धर्ममत्ता लगभग धाम्भिक हो जाती है जो सोन्वर्न शास्त्र के सिद्धान्त का विषय है। कला को एक प्रसन्न क्षेत्र में जान दिया जाता है, वहाँ मध्य हर प्रकार के मानवी प्रयास धनुमन और उपसन्धि की सामग्रियों और सस्यों से उद्योग सम्भव दूट जाता है। अतः जो व्यक्ति ससित कलाओं के दर्शन पर विचरने बैठता है, उसकी एक भावमिक विन्देशारी हो जाती है। यह विन्देशारी है, धनुमन के परिष्कृत और वनीयुत रूपों जो कला-कृतियाँ हैं और धार्मिक रूप में धनुमन मानी जाने वाली नित्य-प्रति की कलनात्मक रूपों और जोड़ियों के बीच विरसेपण की पुनः स्थापित करना।'

"हम उपयोगी कलाओं और ससित कलाओं के सम्बन्ध के बारे में ऐसे निष्कर्ष पर पहुँचते हैं, जो प्रवक्तव्यशरी सोन्वर्नशास्त्रों के धर्मिप्राय के शक विषयित है, धर्मि ससित कला का जीवन रूप में किया गया निर्माण प्राये प्राय में, विधिन्त उपयोगी गुण वाला होता है। यह विज्ञा के सिधे बजायो मनी

प्रयोग की एक पद्धति है। इसका अस्तित्व एक विषय उपयोग के लिये है। यह उपयोग है प्रत्यक्ष-ज्ञान की पद्धतियों का एक नया प्रविक्षण। सफल होने पर ऐसी कला-कृतियों के निर्माता वैसी ही कुशलता के पात्र हैं जैसी हम मूलमन्त्री या ध्वनिवर्द्धक यन्त्रों के प्राविष्कारकों के प्रति अनुभव करते हैं। ध्वन्युत्पत्ता के हमारे निरोधण और उपयोग के लिये तभी वस्तुएँ प्रस्तुत करते हैं। यह एक सम्बन्धी सेवा है। किन्तु सम्भव और सम्म की संयुक्ति का युग ही इस विधेय इत प्रथिम उदरण से और वस्तुतः हुई के परिष्कार सेवन से ऐसा समझा है कि जब वस्तुएँ 'विज्ञान के लिए' बसानी जाती हैं। उन्होंने कहा कि 'दर्शन विज्ञान का सामान्य सिद्धान्त है। और हम यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि कलाएँ विज्ञान का सामान्य व्यवहार हैं। निस्तन्देह मन के जीवन को इस प्रकार विज्ञान की एक प्रक्रिया कहना 'विज्ञान' शब्द का प्रयोग बड़े व्यापक अर्थ में करना है। किन्तु, मौखिक अनुभववाद की दृष्टि से यह मात्र संयोग नहीं है कि विज्ञान को इनके व्यापक अर्थ में समझा जाये। जैसा अपनी प्रारम्भिक और सर्वाधिक प्रभावशाली पुस्तकों में से एक 'स्वस ऐण्ड सासायटी (स्वस और समाज) में हुई है कहा या कला का अनुशासन केवल मानव जीवन के आधारभूत अनुशासन का एक प्रारम्भिक सोचान है। सोचने में पारंप्रिय कुछ भी नहीं है और इस प्रक्रिया की कोई सीमाएँ नहीं बाँधी जा सकती।

'हमारी वर्तमान विज्ञान प्रत्यक्ष विरोधतापूर्ण एवांगी और संकीर्ण है। यह ऐसी विज्ञान है जो समयपूर्व सोचने की मध्यस्थीन धारणा से प्रभावित है। परिष्कार यह केवल हमारे प्रवृत्तियों के बौद्धिक रूप का सीखने की जानकारी एकत्र करने की हमारी प्राचीनता को और विज्ञान के प्रतीकों पर नियंत्रण प्राप्त करने की इच्छा को ही प्राकटित करती है। अन्वेषणिता या कला के रूप में बनाने या करने की सृजन या उत्पन्न करने की प्रवृत्तियों और प्राथमिकों को यह प्राकटित नहीं करती। पारंपरिक प्रविक्षण कला और विज्ञान के सम्बन्ध में प्राथमिक की जाती है कि वे प्राविधिक हैं इनमें मात्र विरोधता की प्रवृत्ति है, यह तथ्य ही इसका बड़ा से बड़ा सम्भव प्रमाण है कि एक विरोधतापूर्ण लक्ष्य प्रकृतित विज्ञान का नियंत्रण करता है। अगर विज्ञान को समयपूर्व पूरी तरह मान बौद्धिक ब्रह्म मान सम्पन्न हो न मान लिया गया होगा, या इन मारो मानदियों और पद्धतियों का स्वायत्त होना इनका अधिकतम सहायक किया जाता।

२ जानें हुई, 'एवतरीरिम्स ऐण्ड नेबर (विज्ञानो, १९२२), पृष्ठ १६२।

‘धर्म्यमन के व्यवसाय के प्रशिक्षण को संस्कृति का प्रतिरूप माना जाता है जवार शिक्षा माना जाता है, जबकि कारीगर, उगीतज्ञ कभील डाक्टर, किसान व्यापारी या रेल कम्पनी के प्रबन्धक के प्रशिक्षण को पूर्णतः प्राविधिक और व्यावसायिक माना जाता है। फलस्वरूप हम अपने चारों ओर ‘सुसंस्कृत’ लोगों और ‘मजदूरों’ का विभाजन सिद्धान्त और व्यवहार का अन्तर्गत देखते हैं। हमारे शिक्षा-वर्ग के नेता शिक्षा के अर्थ और धर्म के रूप में संस्कृति की व्यक्तित्व के विकास की बातें करते हैं, जबकि स्त्रियों के सिद्धांत से गुजरने वालों का बहुत बड़ा बहुमत इसे केवल संकीर्ण रूप में व्यावहारिक और आमतौर मानता है, जिसकी मदद से वह एक सीमित सिद्धांतों बिताने भर को रोटी कमा सके। धर्म हम अपने शैक्षणिक लक्ष्य और धर्म को इतने असमाधानपूर्ण ढंग से न देखें, ऐसे लोगों को धार्मिक करने वाली क्रियाओं को भी शैक्षणिक प्रक्रियाओं में सम्मिलित करें, जिनकी मुख्य शक्ति करने और बनाने में होती है, तो अपने अर्थों पर स्त्रियों का प्रभाव अधिक बीजक प्रतिक्रिया और धार्मिक संस्कार युक्त हो जायेगा।

‘सक्रिय कामों का प्रकृति के धर्म्यमन प्रारम्भिक विज्ञान कला और इतिहास का समावेश मात्र प्रतीकात्मक और औपचारिक ज्ञान को पौष्टि स्वान पर रखना; स्त्रियों के नैतिक आचारसूत्र में ज्ञान और धर्म्यमन के सम्बन्ध में अनुशासन सम्बन्धी परिवर्तन अधिक सक्रिय धर्म्यमनसमक और धर्म्यमन-निर्देशक तत्वों का समावेश—ये सब मात्र संबोध नहीं है बल्कि धार्मिक व्यापक सामाजिक विकास की आवश्यकताएँ हैं।

‘अगर हम एक बार जीवन में विश्वास करें, तो सभी कार्य और उपयोग तो सारा इतिहास और विज्ञान कल्पना के और उसके द्वारा (जीवन की) समृद्धि और व्यवस्था के विकास के उपकरण और संस्कार की सामग्रियाँ बन जायेंगी। जहाँ हम मात्र केवल बाह्य कर्म और बाह्य उत्पत्ति देखते हैं वहाँ सारे हृदय परिणामों के पीछे मानसिक दृष्टिकोण का पुनःसंभोग है अधिक व्यापक और सहानुभूतिपूर्ण दृष्टि है, बढ़ती हुई शक्ति का अनुभव है और अन्तर्दृष्टि तथा अमता दोनों को ही विश्व तथा मनुष्य के द्विगुण से एकलप मानने की उत्तर योग्यता है। धर्म संस्कृति केवल ऊपरी पॉलिश नहीं है पौष्टि पर सोने का पानी चढ़ाना नहीं है, तो वह कल्पना की व्यापकता सन्तुष्टि और सहानुभूति की अभिवृद्धि है जब तक कि वह जीवन जिससे व्यक्त होता है, प्रकृति और समाज के जीवन से अनुप्रेरित न हो जाये।’

१ जॉन ड्यूई ‘बी इट्स देविल सोसायटी’ (सिद्धान्त, १९००), पृष्ठ ४१-४४, ७९-८१।

हुई की विचार-व्यवस्था में 'सोकरात्म' और 'विद्या' समथय पर्यापवाची है और दोनों ही धर्मों का उद्देश्य यह व्यक्त करना है कि मीतिक अनुभववाद के सिद्धान्तों पर चलने का क्या अर्थ है।

'सोकरात्म' यह विश्वास है कि मानवी अनुभव में ऐसे तथ्यों और प्रवृत्तियों को शामिल देने की योग्यता है जिनके द्वारा और अधिक अनुभव व्यवस्थित समृद्धि में विकसित हो सके। अन्य हर प्रकार का नैतिक और सामाजिक विश्वास इस विचार पर आधारित है कि अनुभव पर किसी प्रकार का बाह्य नियन्त्रण— अनुभव की प्रकृति के बाहर की किसी 'सत्ता' का नियन्त्रण—किसी न किसी विन्दु पर आवश्यक होता है। सोकरात्म यह विश्वास है कि अनुभव की प्रकृति किसी विशेष उपलब्ध परिणाम से अधिक महत्वपूर्ण होती है। फलस्वरूप जनसमूह विशेष बरिष्ठताम अन्ततः वहीं तक मुख्यवान् होते हैं, जहाँ तक जनका उपयोग बन रही प्रकृति की समृद्धि और व्यवस्थित बनाने के लिये होता है। अनुभव की प्रकृति में रीतिगत होने की क्षमता है अतः सोकरात्म में वास्तव और अनुभव तथा विद्या में वास्तव एक ही है। तारे साम्य और मुख्य जो बन रही प्रकृति से कटे हुए होते हैं उदाहरण और अस्वाभाव बन जाते हैं। वे साम्य का उपयोग मार्ग को उन्मुक्त करने और नये तथा बेहतर अनुभवों की ओर निर्दिष्ट करने में, करने के बजाय बाँधने की चेष्टा करते हैं।

"अपर कोई पूछे कि इस प्रसंग में अनुभव का अर्थ क्या है तो मेरा उत्तर है कि अनुभव वातावरण की स्थितियों के साथ विशेषतः मानवी वातावरण के साथ व्यक्ति मनुष्यों की सम्बन्ध-प्रकृति है, जो वस्तुओं की यथास्थिति का ज्ञान बना कर आत्मस्वच्छता और आकांक्षा को पूर्ण करती है। सम्बन्ध और सहजाय के लिए यथास्थिति का ज्ञान ही इष्टमान ठीक आधार है। अन्य तारे सम्बन्ध का अर्थ है किन्हीं व्यक्तियों के मत के प्रति किन्हीं अन्य व्यक्तियों की अधीनता। आत्मस्वच्छता और आदर्शता—जिनमें उद्देश्य और ऊर्जा के निर्देहन का विफल होता है—वर्तमान प्रकृति के साथे जाती है और इस कारण ज्ञान और विज्ञान के भी साथे जाती है। वे निरन्तर प्रसन्नोन्ने और अनुसन्धय अविष्य का मार्ग उन्मुक्त करती हैं।" १

१ डॉ. जर्ज, 'ही डिजिटीयलर एंड्री की कावत मीक' (न्यूयॉर्क, १९४०),
 ३ 'डिप्टिव डेपॉजिती-वी टास्क विडोर अल,' पृष्ठ २२७।

नवा अध्याय

नये प्रकृतिवाद और यथार्थवाद का उदय

विलियम जेम्स के दो दर्शन

जेम्स की पुस्तक 'प्रिंसिपिस्स प्रॉक साइकोलॉजी के दो बड़े-बड़े खण्डों के पाठक का ध्यान रचना के संगठन की असम्बद्धता की ओर बाठा है। निरूपण ही उन दिनों (१८९०) मनोविज्ञान एक सिद्ध-विज्ञान ही था और तब तक उसका कोई परम्परागत ढाँचा नहीं था, फिर भी अध्यायों के अनुक्रम के प्रति लेखक की उदासीनता स्पष्ट है। हर अध्याय अपने धारा में एक निबन्ध के रूप में है, और जगमें से कई वस्तुएँ लेखों के रूप में प्रकाशित भी हुए थे। किन्तु बहुसंख्यक पाठ-दृष्टिगुणों का पाठक देखेगा कि समय-समय पर अध्याय में ही लेखक ने कुछ समस्याएँ उठाई हैं और कहा है कि वैज्ञानिक उद्देश्यों के लिये इनका हल धारात्मक या असम्भव है। दर्शन में इन समस्याओं की परिकल्पनात्मक या उत्पत्तीमातात्मक प्रासंगिकता के कारण, वे अन्तिम अध्याय में इनकी चर्चा करने के इच्छा से इन्हें स्वगित्त कर बैठे हैं। अपने-आप में यह कोई विशेष आश्चर्य की बात नहीं क्योंकि ब्रिटेरिया-कासीन उत्पन्न-व्यवस्थाधी सामान्यतः ऐसा करते थे, उसी प्रकार जैसे इतर व्यक्तियों-वैज्ञानिक कुछ उत्पत्तीमातात्मक प्रश्नों को सामान्यतः 'इच्छा' कर बैठते हैं। बहुतेरे दार्शनिक पाठक इस ढंग से पाठों में पड़ पड़े और उन्होंने जेम्स की रचना के अन्तिम को मात्र अनुभववाद कह कर छोड़ दिया और जेम्स के दर्शन की रूपरेखा अन्तिम अध्याय में खोजने लगी। किन्तु यह एक गम्भार भूल है, क्योंकि 'नियेस' दृष्ट ऐस की ऐस प्रॉक एक्सपेरिमेंस (आवश्यक उत्पन्न और अनुभव का प्रमाण) ही एक अन्तिम अध्याय में, जेम्स द्वारा उद्देश्य नये परिकल्पनात्मक प्रश्नों में से केवल एक ही चर्चा है। इने उन्होंने 'मनो-उत्पत्ति' की समस्या कहा है, यह प्रश्न कि मानसिक पठन का मूल बीजातीत है या मानुसदिक। प्रश्न इस पर है धारा मत् तत्पान

प्रकट कर देते हैं^१ जिसका सारांश यह है—परास्परवादी तथ्य के प्रदन पर सही है और प्रकृतिवादी 'कारण' के प्रदन पर सही है। प्रकृतिवादियों से उनका उत्तरार्थ शक्तिवादियों से था। वैदिक यत्नों को समझाने के लिये हबर्ट स्पेन्सर द्वारा प्रयुक्त रीति से 'जाति के अनुभव का सहारा लेने की जेम्स ने जो धारणा बनाई थी, वह अस्वाभाविक थी घनमें से एक है। जेम्स 'कारण' की एक शक्तिवादी व्याख्या के पक्ष में है, अर्थात्, मनुष्य का पदार्थीय नास्तिक और नैतिक यत्न उन बहुतेरे सम्मिश्र 'स्वत-स्फूर्त परिवर्तनों' में से एक है जो यत्न का मर्म में समावृत्त हुए और यह अपना उपयोगिता के कारण बना रहा। ऐसे शक्तिवादी कारण स्पष्टतः प्रकृतिवादी व्याख्याएँ नहीं हैं, बल्कि शक्तिवादी धारणाएँ हैं। इस प्रकार, यह सारी 'वर्षा' इसका एक और उदाहरण है कि एककपता में और अनुभव में साहचर्य के नियम की भूताधिक मात्रिक क्रिया में स्पेन्सर के विश्वास की अपेक्षा जेम्स प्रकृति के परिवर्तनों की 'स्वत स्फूर्ति' में शक्तिवादी विश्वास के पक्ष में थे। अपने मनोविज्ञान में जेम्स 'अज्ञान सन्तुलनवादी' पदार्थों का प्रयोग करने के सम्बन्ध में, उनके लिये प्रकृति में स्वत स्फूर्ति उन्हें एक अपेक्षित या वैज्ञानिक स्वरूप प्रतीत होती थी। अनुभव में विचार के नास्तिक स्वत सम्बन्धी धारणा पुराने सैद्ध के विषय को फिर से उद्घाटन के अपने सारे दर्शन का सारा प्रस्तुत करने का जेम्स करते हैं। इतमें वे धारणाधारमूल धारणा के सम्बन्ध परिभाषित करने की जेम्स करते हैं—

१. अर्थ या तथ्य जिसका अस्तित्व 'इन्द्रिय धारणा' के रूप में है

२. अनुभव प्रस्तुत, जिसे (विचार के) अज्ञानात्मक कार्य के अन्तर्गत अनुभवों की धारणाता या हमारे अनुभव की अनुपस्थिति,

३. विचार, या संज्ञा के हित में (२) को विचार के प्रामु-प्रामुमविषय यत्न में वैधता है,

४. संज्ञा मनुष्य के निश्चित अस्तित्व उद्देश्य, अस्वभाविकता।

'प्रिन्सिपल्स ऑफ साइकोलॉजी' में (२) (३) और (४) के परस्पर सम्बन्धों की विवेचना है। इस पुस्तक में जेम्स ने (२) और (४) के सम्बन्ध की 'वर्षा' नहीं की है, जो उनके अज्ञान सामान्य को सम्बोधित लोगों और भाषणों का विषय है, और जिसमें निजी रूप से उनकी धारणाधारमूल नैतिक रचना थी। (१)

१. विविध जेम्स, 'प्रिन्सिपल्स ऑफ साइकोलॉजी' (न्यूयॉर्क, १८९०)

पृष्ठ २, पृष्ठ ३१५।

२. वही, पृष्ठ २, पृष्ठ ३१५ और 'वी बिज द्वा विज्ञान' (न्यूयॉर्क १९००) में पुनर्मुद्रित निबन्ध सम्बन्धों का उद्घाटन।

महार्थ या तथ्य के सिद्धान्त को न केवल 'साइकोलॉजी' में बरन् अपने सारे क्षेत्रों में जेम्स ने इतना ही कह कर टाक दिया है कि वे अस्तित्व को मान कर चलते हैं या वे एक सरल-विस्वासपूर्ण सामान्य-बुद्धि महार्थवादी हैं, या कि मानवाची धरम को वे उठा ही नहीं रहे हैं।^१ उनकी दार्शनिक समस्याओं का विषय भी केवल (२), (३) और (४) के साथ (१) के तथ्य सम्बन्ध है।

किन्तु वह तथ्य-विश्लेषण 'मन के दो विस्तृत मिश्र विवरणों में बँट जाता है, हर एक अपने में पूर्ण जो इस पर निर्भर है कि वे अपना विश्लेषण (२) से आरम्भ करते हैं या (४) से। (२) पर आधारित दर्शन को उनका 'मन का अन्तर्वर्तनवादी सिद्धान्त' या 'बेचना का बटना-क्रिया-विज्ञान' कहा जा सकता है। साइकोलॉजी में इसका आरम्भ साठवें और आठवें अध्याय में रीति-विज्ञान सम्बन्धी प्रारम्भिक चर्चा के बाद नवें अध्याय से होता है। 'विचार की धारा' (दी स्ट्रीम ऑफ़ थॉट) शीर्षक यह अध्याय १९०४ में ही डॉन सम प्रोमिसान्स ऑफ़ इन्टेलिजेंस साइकोलॉजी' (अन्तर्वर्तनवादी मनोविज्ञान की कुछ कमियाँ) नाम से प्रकाशित हो चुका था। इस निबन्ध में प्रतिपादित विषय किन् परिस्थितियों में उनके दिमाग में आया इसकी चर्चा उन्होंने स्वयं भाग में की है।

'कई वर्ष पहले, जब टी० एच पीन के विचार अत्यधिक प्रभावशाली थे उनके द्वारा धर्मोपदेशी 'सर्वज्ञतावाद' की आलोचना सुझे काशी परेशान करती थी। उनका एक विप्लव विरोधक मुझे हमेशा कहता—'हूँ! सचमुच 'सन्तों' का सृष्ट सम्मन्वित सर्वज्ञतावाद ही सकता है। लेकिन 'सम्बन्ध' क्या है विचार सर्वज्ञताओं पर ऊपर से आने वाले कुछ रूप में बुद्धि के और एक अन्वय प्रकृति के कारणों के? मुझे अच्युत तरह पार है कि एक दिन यह समझ कर मुझे अचानक कितनी राहत मिली थी कि कम से कम विज्ञ-सम्बन्ध उन चर्चों के सहायीय है जिनके बीच वे मध्यस्थता करते हैं। उच्च स्थान से और सम्बन्ध बीच में आने वाले अन्य स्थान से।'^२

स्वान के प्रत्यक्ष-ज्ञान सम्बन्धी अध्याय में और पुस्तक के इस सारे पंथ में जेम्स का ध्यान स्पष्टतः उस समस्या पर है जो धर्मोपदेशी भावनाओं की केन्द्रीय समस्या है, अर्थात्, सम्बन्धों को प्रस्तुत करने के निम्ने कौसे सम्बन्धित क्रिया या सकता है? जेम्स का सीधा सा उत्तर था कि सम्बन्ध और उच्च दोनों ही प्रस्तुत होते हैं। उन्होंने सापेक्षता की मानना' पर जोर दिया। इस आधार पर उन्होंने

१. देखिए, 'दी सीनिंग ऑफ़ ड्रब' (न्यूयॉर्क, १९०२), पृष्ठ ५० एन०, १९५।

२. वही, पृष्ठ ३२२ एन।

दसवीं अध्याय 'दो कान्दसनेस डॉक सेल्फ' (धारम वेतना) निर्मित किया जिसमें उन्होंने यह विचार बिलसित किया कि 'युद्धरता हुआ विचार ही विचारक है।' इसके बाद पन्द्रहवें से उन्नीसवें अध्याय तक की परिणति उनके 'वयार्थ के प्रत्यक्ष-ज्ञान' के सिद्धान्त में होती है। इस क्रम के अन्तिम इक्कीसवें अध्याय में वे विश्वास के भावनारमक पथ की उल्लेख हैं—वे कहते हैं कि कोई विश्वास एक दृष्टिकोण होता है। वहाँ वे स्पष्ट रूप में टैक वा अनुसरण करते हैं। अन्त में वे बर्बा का सारंग्य इस रूप में प्रस्तुत करते हैं कि 'विश्वास और ध्यान एक ही वस्तु है। किसी धार में हम जिसकी ओर ध्यान देते हैं—वह बर्बाथ होता है।' इस बर्बाथ की पड़ने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि वहाँ जेम्स निरन्तर एक मनोवैज्ञानिक है और वे वयार्थ की बर्बाथ ऊपर दिये विस्लेषण में (२) क धर्म में नहीं, बल्कि वेतना में बर्बाथ के धर्म या प्रत्यक्ष-ज्ञान के धर्म में कर रहे हैं।

इस प्रकार 'साइकोलॉजी' के इस मध्य-भाग में वेतना का एक परस्पर सम्बन्ध विवरण है, जिसका धारम प्रस्तुत की 'अधु-व्यवस्था या 'बड़े, पैने, छोटे बरे ब्रम' से होता है, और जिसकी परिणति विश्वास के मनोविज्ञान में होती है जिससे बाद में उनके व्यवहारवाद का विकास हुआ। मन का यह सारा विवरण प्रस्तुत के रूप में मन सम्बन्धी आन्तरिक तत्त्वज्ञानिक दृष्टि पर ध्यान केन्द्रित करता है और इसमें 'मूलतः' उसका बिलगुत निरूपण है जिसे धारमक 'प्रस्तुत को सीधे-सदा' कहा जाता है। वे 'परिचय ज्ञान और 'सम्बन्ध ज्ञान' या तर्कनात्मक ज्ञान के अन्तर के सम्बन्ध में प्राचीन स्थिति स्पष्टतः निरूपित करते हैं।^१

इन उल्लेखों में उनके मन के सिद्धान्त की परिचय ज्ञान के 'सम्बन्ध में ज्ञान' का है, इसका विवरण कहा जा सकता है। इस दृष्टिकोण से मन विचारक और युद्धरते हुए विचार' की एककता है। और सारा विचारण किसी न किसी प्रकार का दृष्टिकोण या भावना है। इनके उल्लेखों में, वेतना के ऐसे विज्ञान की परिणति भावनारमों के स्वरूप के विस्लेषण में होती है उनके बरालों या बरिणालों के विस्लेषण में नहीं। जेम्स का यह सिद्धान्त भावनारमक जीवन का एक घटना-क्रिया-विज्ञान है, जिसमें विश्वास करने और जानने के दृष्टिकोणों पर जोर दिया गया है।

द्विगु जेम्स की 'साइकोलॉजी' में एक और दर्शन भी है, जिसे हम उनका प्रकृतिवाद वा क्रियावाद कह सकते हैं। एक से यह स्पष्ट है बौद्ध, और बाद में समीचीन इन अध्यायों में उनके द्वारा पानसिद्ध भावों के जीवन-वैज्ञानिक विवरण

१ 'निम्नलिखित डॉक साइकोलॉजी, पृष्ठ २ पृष्ठ १२२ एन ।

२ वही, पृष्ठ १, पृष्ठ १५५-२२१ ।

की सम्बन्ध विवेचना है जिसकी परिणति संकल्प को प्रकृतिवाह विवेचना में होती है। वे कहते हैं कि 'मनोविज्ञान एक प्राकृतिक विज्ञान है।' 'संख्याओं की प्राप्ति का प्रयास मानसिक कार्यों की उनको जीव-वैज्ञानिक परिमाण है।' फिर मस्तिष्क के कार्य के शरीर-विश्रात्मक विश्लेषण के बाद 'भारत' सम्बन्धी उनका प्रसिद्ध ध्याय घाटा है। वे कहते हैं कि श्रेष्ठ धारणों 'श्रेष्ठ धारणियों के लक्ष्योपेयन क कारण होती हैं।' तब वे भारत को प्रयत्न से जोड़ते हैं और अपनी विशिष्ट उक्ति निर्मित करते हैं, जो उनके नीतिशास्त्र की एक धारणामय स्थापना है— प्रयत्न की मन-शक्ति को भीक्षित करें।^१ इसके वे ध्यान के जीव-विज्ञान पर और तर्कना के पूरे सिद्धान्त पर सा धारणें हैं जिसकी परिणति धर्मधारणा और तर्कना सम्बन्धी दो ध्यायों में होती है। इस सिद्धान्त में महत्वपूर्ण मत यह है— 'सार-सत्य का एकमात्र धर्म तर्कधारणी है।' यह धर्म पशु-बुद्धि या चतुर्भुज के तर्क-बुद्धि में विकास का सिद्धान्त है। इसमें कहा गया है कि मन का व्यावहारिक रूप में कार्य करना सामान्यीकरण की धारणों पर और कार्य के सिद्धे प्रासंगिक सार-सत्त्वों का जयन करने की योग्यता पर निर्भर है। वही मन उपर्युक्त (१) के धर्म में एक प्राकृतिक तत्त्व या 'यथार्थ' है और उसकी शिवा (५) द्वारा नियमित एक प्रकार का जीवन या कार्य है किन्तु (४) धर्मसि संकल्प की इसी जीव-वैज्ञानिक तत्त्वों के शरीरोपेयन क तत्त्वों के क्षेत्र में है। वेम्स की साइकोलॉजी के इस धर्म में स्पष्टतः पशु-बुद्धि और मानवी तर्क-बुद्धि के सम्बन्ध में एक विश्वासवादी दृष्टि है।

वेम्स ने 'साइकोलॉजी' के अन्तिम ध्याय में मन के इन दो बिल्कुल निम्न सिद्धान्तों को सम्बन्ध करने का प्रयास किया है— चेतना का घटना-विश्रा-विज्ञान (जिसकी परिणति मानसिक रूपों की प्रागनुभव प्रकृति के समर्थन में होता है) और बुद्धि का जीव-विज्ञान (जिसकी परिणति प्राकृतिक स्वतःस्फूर्ति में उनके विश्वास में होती है)।

कई वर्षों तक वेम्स दोमा दर्शन पर बहुत-बहुत स्वतन्त्र रूप में कार्य करते रहे, यद्यपि ऐसा प्रतीत होता है कि कभी-कभी उन्हें अनुभव होता था कि वे बढ़े गहरे फँस गये हैं। जिन दो दृष्टिकोणों से वेम्स बँधे हुए थे उनका धारणामय

१ वही, पृष्ठ १, पृष्ठ १०१।

२ वही, पृष्ठ १, पृष्ठ ५, ११।

३ वही, पृष्ठ १, पृष्ठ १०५।

४ वही, पृष्ठ १, पृष्ठ १२६।

५ वही, पृष्ठ २, पृष्ठ १३५।

घात के सम्बन्ध में वेग्स की चेतना का एक दमनीय उदाहरण उनके द्वारा माव्यभारतक भाषा पर 'स्वभावित दम्भ सिद्धान्त' की प्रस्तुति में मिलता है। वे मन की एक पूर्णतः यात्रिक व्याख्या पर पम्पीरता से विचार कर रहे थे जब (घरने मनुमास के बीच) उन्हें यह स्पष्ट था कि कोई स्वभावित प्रेमिका यात्रिक दृष्टि से सर्वथा निर्दोष होने पर भी पारस्परिक संवेदना बोध का मास्तरिकता के अभाव में पूर्ण या संतोषजनक प्रेमिका नहीं होगी। उस समय और उसके बाद बार-बार उन्होंने कहा कि उद्देश्य या मन का एक पूर्णतः प्रकृतिवाद दर्शन कभी भी 'मनुष्यों के लिए संतोषजनक नहीं होगा वैज्ञानिकों को यह चाहे जिसका विस्वसनीय लगे।

घात में, घरने दर्शन में निहित टकराव के सम्बन्ध में उनकी चिन्ता में यह निर्यय करने की प्रसन्नता का रूप लिया कि विचारों का संयोजन हा संकटा है या नहीं। उनके सामने द्विविधा थी कि वे या तो मानसिक प्रयुक्तों में निश्चित करें या सर्वजनोबाध में कल्पित दोनों को ही वे अपने प्रमुक्त नहीं पाते थे। यही अर्थसत में यह विचार विना कर उनकी रक्षा की कि उनका भावधानी 'एकक्यता का एक एक त्पाम्य बुद्धिवाद' था।

किन्तु वेग्स नहीं रहे नहीं। [] मान कर कि चेतना स्वयं कोई अस्तित्व न होकर एक समुच्चय है, उन्होंने मन के एक सम्बन्धभारतक सिद्धान्त का विचार किया, जिसे उन्होंने 'बुद्ध अनुभव का दर्शन' कहा कल्पि परवर्ती यथार्थवादियों ने उसी व्याख्या 'बस्तुपरक सापेक्षवाद' के रूप में की। किन्तु इस नये यथार्थवाद पर नजर डालने से पहले जिसकी धार जीवन के अन्तिम वर्षों में वेग्स का धुम्भन था इसे इस विकास के विवरण को बोध में ही छोड़ कर, चेतना होगा कि वेग्स के एक छाप में उनके मनोविज्ञान के विरोधी विचारों को किस प्रकार एक व्यवस्थित दृष्टिकोण में विकसित किया।

साम्सायना का रम्यस्थित दृष्टवाद

कुछ अमरीकी यथार्थवादी घर की साम्सायना व लब्धो का प्रयोग धान्य वापस की तरह करत है इसलिए नहीं कि वे एक यथार्थवादी दार्शनिक के रूप में हैं कि उनका साम्सायिक धार्मिकता यथार्थवादी उपदेशों के सिद्धे प्रति उत्तम सामग्री है। उन्होंने यथार्थवादी धार्मिकता को यथार्थ्य की धारणता और उल्लास वापस ही प्रदान किया। उन्होंने अमरीकी यथार्थवाद के सिद्धे एक

प्राकृतिक आधार' और एक 'धारण परिपूर्ति' दोनों का निरूपण किया। फिर भी सान्तायना स्वयं कभी प्राथे रिल से क्यावा यथार्थवादी नहीं रहे और धर्मरीची तो उठने भी नहीं। धर्मरीची यथार्थवादी मत के सर्वाधिक सामान्य और आधारसूत धर्मों में से एक विज्ञान के प्रति निष्ठा है। यथार्थवाद की महत्वाकांक्षा प्रथम भी एक ऐसी उत्तमीमांसा या कम से कम अस्तित्व का सिद्धान्त निर्मित करने की है, जो पूर्णतः वैज्ञानिक हो। सान्तायना में यह प्राथेय बहुत कम था और यथार्थवाद के विचारों में मुख्यतः उनके मित्र चार्ल्स धारपस्टल स्ट्राय उन्हें खींच लाये। इस विचार से सान्तायना की रचना 'स्केप्टिकिज्म ऐण्ड ऐनिमस केस' (संस्मरण और पशु धारणा—१ २३) का नाम हुआ जिसमें निरूपण ही उनका इतनाय अपने सर्वोत्तम रूप में व्यक्त हुआ है। (सान्तायना के प्रकृतिवाद का विवरण छठे अध्याय में 'हतात प्रकृतिवाद' के अन्तर्गत देखिए।) बाद में जब उन्होंने अपने 'अस्तित्व के 'चार' क्षेत्रों की खोज की तो धारणा के 'बीजन' पर इतना धोर दिया कि उनके अन्वेषण वैज्ञानिक दृष्टि वाले और यथार्थवादी मित्र बड़े धारणित हुए। उनका क्याच था कि सान्तायना इटली से सम्भवतः पवित्र रोम (रोमन कैथोलिक चर्च) से प्रभावित हो यथे है। उन्होंने स्वयं कहा कि उनके इटालियो मित्र सिमोन विबान्ते ने उन्हें धारणा को गम्भीरता से लेना सिखाया था। इसका मतलब था कि उन्होंने लर्नबुद्धि की अपेक्षा अन्वेषण को विज्ञान की अपेक्षा रूपता को अधिक गम्भीरता से लेना सीखा किया। जब उन्होंने अपनी प्रारम्भिक रचना 'रीजन इन कॉमन सेन्स' (सामान्य-बुद्धि में लर्नना) की रचना तो उसके सम्भ्रमों से उन्हें बड़ा बड़ा लया, और उन्होंने सोचा कि उसे पूरी तरह फिर से लिखें। किन्तु, फिर यह सोच कर कि ऐतिहासिक सकिट-रिचर्ड के रूप में उसका कुछ सुख है, वे एक नयी धूमिका लिख कर ही अन्तुष्ट हो गये। 'रीजन इन कॉमन सेन्स' से 'स्केप्टिकिज्म ऐण्ड ऐनिमसकेस' को संक्रमण वेन्स के मनोविज्ञानों से इतनाही यथार्थवाद के उदय की कहानी है।

'रीजन इन कॉमन सेन्स' में आ साहस भौंड रीजन' (लर्नना का बीजन) का धूमिका-ग्रन्थ है, वेन्स के विचार प्रभावी हैं यद्यपि पुस्तक की भाषा टाळीय है। पुस्तक के नाम में सामान्य-बुद्धि (कॉमन-सेन्स) का प्रयोग एक अनोखे किस्म का प्रमाण है, क्योंकि यह अर्थ पुस्तक के अन्तर नहीं नहीं पाठा। यह स्पष्ट है कि सान्तायना इस अर्थ का प्रयोग किसी प्राविधिक धर्म में न करके वेन्स की भांति सरल विस्वासपूर्ण यथार्थवाद प्राकृतिक ज्ञान की वैधता पर बहन करने की अनिच्छा और अनुभव के सामान्य लक्ष्यों को पूर्ण-रूप से स्वीकृति को व्यक्त करने के लिये कर रहे थे। इस ग्रन्थ में वेन्स को 'साहस-बीजो' की भांति, मनुष्यों

में तर्कबुद्धि के विकास की प्राकृतिक या जीव-वैज्ञानिक दृष्टियों का वर्णन है। विवरण कुछ इस प्रकार है—वेतना की बाध प्रवाह' और संकल्प या 'मूल प्रकृति' की शक्ति एकता से दो प्रकार के 'मूर्तन' उत्पन्न होते हैं। किस प्रकार का मूर्तन उत्पन्न होता है यह इस पर निर्भर है कि अनुभव 'समानता के साहचर्य' द्वारा संश्लिष्ट होता है या 'सन्निकटता के साहचर्य' द्वारा। 'मूर्तन' (कॉन्सीशन) एक बसुण्डाई से बड़ा मया प्रत्यक्ष शब्द है, जो अनुभव के 'स्पृष्टन' (पिरेनिंग) सम्बन्धी वेम्स की धारणा को व्यक्त करता है। समानता द्वारा साहचर्य पर आधारित मूर्तन, विचार या तार-तत्व या सम्भाषण में मूर्तन' होते हैं। सन्निकटता द्वारा साहचर्य पर आधारित मूर्तन 'बस्तु' होते हैं।^१ तार-तत्व के प्रत्यक्ष-ज्ञान का बस्तुन वेम्स की भाँति साम्नायना को भी इस स्थापना की धोर से जाता है कि 'साध विचार व्यावहारिक होता है।'^२

'प्रवाह' के सम्पूर्ण विषय का सूत्रपाठ अस्तित्व की सम्भवस्था [इसी पन्नाम के निचले अर्ध में शक्ति (१) के अर्थ में वेम्स का 'धर्मार्थ' जिन हम मान कर चल सकते हैं और मानवी अनुभव में प्रारम्भिक सम्भवस्था 'सम्भावित' मानना की तात्कालिकता के बीच अन्तर से होता है। वेम्स की भाँति साम्नायना इन दोनों को एक शोशुरी सम्भवस्था' के रूप में देखते हैं। वे बटनाओं के रूप को 'परम प्रवाह' कहते हैं और इन्द्रिय-बोधन के प्रवाह को इसका एक उदाहरण मानते हैं। वे इस सम्भवस्था को प्रकृति नहीं कहते बल्कि 'प्रकृति' उदर का प्रयोग भावधारिया की भाँति प्रकृति की व्यवस्था के 'विचार' के लिये करते हैं, जिसका उदय सामान्य बुद्धि में होता है, किन्तु जिसे मौखिक विज्ञान और धार्मिकों के विचार में ही पूर्ण धर्मिभक्तिक मिलनी है। मुख्य प्राकृतिक धर्मिभक्ति, जिसका वे यही उद्देश्य करते हैं 'बुद्ध-प्रकृतियों' या पशुप्रा के तर्कनाहीन धारण हैं।^३ साम्नायन पर यह स्पष्ट है कि 'रीजन इन कॉमन सेन्स' में वेम्स की भाँति इतना महान मानवाधी व्यवस्था की धारणा से प्रयास किया गया है। साम्नायना की भाषा वेम्स की धारणा धीरे-धीरे के अधिक निरुद्ध है किन्तु विचार वेम्स के अधिक निरुद्ध है। 'धर्मार्थ' और 'बटनायक' में अन्तर है, लेकिन अस्पष्ट नहीं।

दूसरे अर्थों में, इनके संस्करण की दृष्टि में साम्नायना से स्वयं इस धारणा का उद्देश्य करके स्वीकार किया है कि वे लाइफ और 'रीजन'

१ विवेकित: 'रीजन इन कॉमनसेन्स' वेस्टिंग, (ग्लोब्स, १९०५) पृष्ठ १६१-१६२।

२ वही, पृष्ठ १६६-१६७।

३ वही, पृष्ठ १६७-१६८।

सिद्धांत के बाद उन्होंने प्रकृति को धार्मिक सम्मीक्षा से घोर मनुष्य के मामलों का कम सम्मीरता से देखा सीखा। उन्होंने कहा कि इन्द्रिय-बोधन से प्रकृति का उदय बताने में उनका तात्पर्य प्रकृति सम्बन्धी विचार से था क्योंकि प्रकृति कभी किसी वस्तु से उदित नहीं होती।

'स्केप्टिकरिम ऐन्ड ऐनिमस फ्रेम' (१६२३) में जीव-वैज्ञानिक प्रकृतिवाद घोर अन्तर्दृष्टिनात्मक अनुभववाद का यह सारा मिश्रण का वैश्व की घोर प्रारम्भिक काल में साम्राज्यता की विशेषता है, सुष्ठु हो जाता है। यहाँ प्रस्तुत घोर विरवस्तु के बोध एक बहुत ही साध्र अक्षमा है। वैतना के अस्तित्व के सम्बन्ध में वैश्व के परवर्ती सन्देहों की स्वयं अपनी व्याख्या करते हुए वे साफ बोलते हैं कि किसी भी प्रस्तुत वस्तु का अस्तित्व नहीं है। मानव मन ('माइण्ड') साम्राज्यता की छायाबन्दी में एक नया घोर महत्वपूर्ण अंग के दो मूलतः मिश्र कार्य होते हैं—प्रस्तुत की अन्तःप्रज्ञा घोर अन्तःप्रज्ञा में पशु आस्था। मान परिचय या तात्कालिकता, किसी भी अस्तित्व का ज्ञान नहीं है। फिर भी, 'सभी अपनी उपयुक्त वस्तुएँ होती हैं अर्थात्, सारतत्त्व। यहाँ समानता द्वारा साहचर्य का सारा सिद्धान्त जिस पर उन्होंने घोर वैश्व ने सार-तत्त्व के प्रत्यक्ष ज्ञान सम्बन्धी अपनी उद्देश्यकारी दृष्टि को आधारित किया था समाप्त हो जाता है। उसके स्थान पर यह बटना-क्रियात्मक प्रतिपादन है कि किसी आधार-सामग्री को उपस्थिति मात्र में बिना किसी विश्वास के कोई पड़नामी या सकनी याही वस्तु निहित होती है। कुछ अन्तःप्रज्ञा के ऐसे कार्य में एक आध्यात्मिक अनुशासन आवश्यक है, क्योंकि सामान्यतः मन अपनी पशु-आस्था या मूल प्रकृति को व्यक्त किये बिना नहीं रहता। सार-तत्त्वों में उद्देश्यकारी दृष्टि की सामान्य या 'पशु' आदतों का मुकाबला करने के लिये, साम्राज्यता अथ तटस्थता या मनन की आदतों के विकास पर घोर दृष्ट है। अथ उन्हें ऐसा प्रतीत होता था कि केवल अस्तित्व के प्रसंग में सार-तत्त्वों के बारे में चौकने का अर्थ है अनुशासना से विज्ञान के पक्ष में अल्पना का पशु आस्था के प्रयोग के पक्ष में सार-तत्त्व के उपयोग का अविधान करना।

इससे घोर, 'स्केप्टिकरिम ऐन्ड ऐनिमस फ्रेम' में वे बताते हैं कि उन्होंने सर्वप्रथम 'प्रकृति सम्बन्धी संकोच के कारण' अन्तःप्रज्ञा की अर्थात् करना आवश्यक समझा। उनका मौलिक संघर्षवाद मुख्यतः ऐतिहासिक सम्बन्धी है, प्राकृतिक ज्ञान के सिद्धान्त में वैतना से ही पुनःकारण पाने का एक अंग है। उरनुसार, हम देखते हैं कि उनकी विचार-व्यवस्था का 'पशु आस्था' बाधा भाग बड़ा ही बट्टर आधारणवाद' (डिइजिनिमरिस्म) है, वैसा कि ऐसे सिद्धान्तों को अगरीय में कहा जाना समा है। संघर्षवाद को ऐतिहासिक सम्बन्धी अर्थात् अर्थ के बाद हम अपनी भाँति के जिस आस्था के कार्य की सार मुद्रते हैं वह

मर्मों का व्यवहारवादी मिस्र

११०४ के अपने निबन्ध 'क्या चेतना का अस्तित्व है' में धीरे 'मौलिक अनुभववाद' पर अपने बाद के निबन्धों में बिसियम वेम्स ने उस द्वैतवादी वर्तन का साफ़ दृष्टि में खण्डन किया जिसे एक 'नव-कॉष्टवादी' के रूप में उन्होंने मान्यता दी थी। धीरे धीरे ही व्यक्तिनिष्ठ धीरे वस्तुनिष्ठ के अन्तर का जिसे वे द्वैतवाद का अन्तिम दुर्ग समझते थे ध्वंस करने में लग गये। अपने सम्बन्धों के अनुसार, वही 'वस्तुएं' या 'पर' व्यक्तिपरक या वस्तुपरक रूप में कार्य कर सकते हैं। चेतना के बारे में सम्बन्धारमक दृष्टि अपनाते के बाद वेम्स अब सरल-विश्वासपूर्ण बयार्थवादी नहीं थे। 'अस्तित्व के इव्यमय आकाश' धीरे 'ऐन्द्रिक अनुभव की अभ्यवस्था' के बीच सामान्य-बुद्धि का अन्तर करने के बजाय उन्होंने एक नये पदार्थ का आविष्कार किया जो अपने में दोनों को ही समाविष्ट करे धीरे जो परिभाषा से न वस्तुपरक हो न व्यक्तिपरक। इस 'तटस्थ' सत्ता को उन्होंने 'शुद्ध' अनुभव कहा। अनुभववादी दृष्टि से उन्होंने इसे इव्य के स्थान पर रखा।

चेतना के संयोजन के निम्नी बोधगम्य सिद्धान्त की आविष्कार स्वीकार करने के बाद स वेम्स इस विषय में परिवर्तनार्थ करत रहे थे। 'शुद्ध अनुभव' का यह नया पदार्थ उनकी समस्या को हल करता प्रतीत हुआ क्योंकि मानसिक स्थितियों को अन्तरों में संयोजित करने के रूप से उत्पन्न कठिनाइयों को वे अब सम्बन्धात्मक व्यवस्थाओं में रूपान्तरित कर सकते थे। वेसा उन्होंने भाववाद के विरुद्ध अपने प्रारम्भिक निबन्धों में कहा था, सम्बन्धों क वस्तुपरक बयार्थ रहते हुए भी उनका व्यक्तिपरक अनुभव किया जा सकता था। अब वे अपने विचार की बात के सिद्धान्त की पुनर्स्था, अन्तर्भों या सम्बन्धारमक व्यवस्थाओं की विविधता के सिद्धान्त के अन्तर्भों में कर सकते थे। इन सम्बन्धारमक व्यवस्थाओं में 'शुद्ध या तात्कालिक अन्तर्भों, मिस्र संज्ञानात्मक उद्देश्यों के सिद्धे व्यवस्थित की जा सकती थी। किन्तु 'शुद्ध' वा तात्कालिक अनुभव का रूप उनके बयार्थवाद के लिए दुर्भाग्यपूर्ण सिद्ध हुआ। इसके पलटकर उन्होंने मनोवैज्ञानिक दृष्टि से इस तटस्थ क्षेत्र की व्याख्या भावनात्मक अनुभव के अन्तर्भों में की। भावनाएँ, विचार नहीं होतीं धीरे इस अन्तर परम्परागत अर्थ में मानसिक नहीं होतीं। वेम्स ने उन्हें 'भावनात्मक तथ्य' कहा धीरे यह तर्क दिया कि इन तथ्यों का अविच्छिन्न तत्त्वमीमांसारमक पहलू है, क्योंकि वे तर्कनात्मक ज्ञान धीरे विज्ञान की अवधारणाओं की अपेक्षा 'बयार्थ के अधिक निबट' होते हैं। भावनाओं

के सारवाक्य होने के सिद्धान्त के पीछे काफ़ी बड़ी पूर्णभूमि थी। इन निहितार्थों को समझते हुए, जेम्स ने अपने मौखिक अनुभववाद के स्वच्छन्दतावादी सध्याचों को समझा। कुछ तत्वमीमांसकों ने जिनमें ह्यूडटोहेड प्रमुख थे इस विचार का वैज्ञानिक उन्माद करने की चेष्टा की। किन्तु अमरीकी यथार्थवादियों के विज्ञान बहुमत ने इसके व्यक्तिपरक और स्वच्छन्दतावादी दोषों के कारण इन अस्तोकार किया। वे 'उत्सव एकत्ववाद' की भाषा आदा पसन्द करते थे।

इन बीच में, यह सम्झकर कि कुछ अनुभव का यह सिद्धान्त अनुभववाद के पहले से ही सम्भवित खेमे में अधिक सम्पन्न उत्पन्न कर रहा था जेम्स के कुछ मित्र, विशेषतः सी० ए० स्ट्राम और डिकिन्सन मिलकर व्यवहारवादी पद्धति से प्राप्त एक मुन्हाय पैकर उनकी रक्षा को चाहे। उन्होंने जेम्स से आग्रह किया कि वे मनोवैज्ञानिक के रूप में तात्कालिकता सम्बन्धी अपनी व्यस्तता को छोड़ें और सामान्य वस्तुओं के एक व्यवहारवादी सिद्धान्त का विमोचन करें। उन्होंने जेम्स का ध्यान इस तथ्य की ओर खींचा कि एक प्रारम्भिक सेत में उन्होंने स्वयं बताया था कि कई मनो में कितने प्रकार सामान्य वस्तुएँ हो सकती हैं। व्यवहारवादी भाषाओं पर, क्या न ऐसा माना जाये कि विश्व का सामान्य प्रत्यक्ष ज्ञान हाता है। यह सामान्य बिन्दु भावनाओं या निरवाच्यो का विश्व ज्ञान नहीं है, जितना अपने प्रत्यक्ष-ज्ञान की वस्तुओं के स्वतन्त्र-निर्देशन के लिये प्रयुक्त बहुतेरे निरीक्षकों का एक संयुक्त सम्पन्न। और स्वतन्त्र-निर्देशन का इस प्रक्रिया की व्याख्या बहुतरक रोति से, सामाजिक रोति से का जा सकता है। जेम्स ने यह मुन्हाय सहाय्य स्वीकार किया और अपने मौखिक अनुभववाद में इसे समाविष्ट करने की चेष्टा की। अब आपके मोमबत्ती बुझाने पर मेरी मोमबत्ती भी बुझ जाती है, या इन ऐसा क्यों न बहूँ कि हमारी एक सामान्य मोमबत्ती है? जेम्स ने कहा कि हमारी मोमबत्तियों के इस तरह आचरण करने पर हमारे मन मिश्रते हैं। जेम्स के दर्शन में वैतना के संयोजन सम्बन्धी उनकी चिन्ताओं का स्वतन्त्र मनो का व्यवहारवादी मिलन की इन व्याख्या ने से लिया। और विचिन बात है कि इस सिद्धान्त को उगहाने प्राकृतिक यथार्थवाद कहा। इसमें उनका कई विषयों और अनुवादियों का व्यवहारवादी पद्धति के साथ यथार्थवाद को जोड़ने में सहायता मिली किन्तु ऐसा प्रभाव होता है कि जेम्स स्वयं अपने व्यवहारवाद और अपने 'प्राकृतिक यथार्थवाद' के सम्बन्ध को नहीं देख पाये।

फिर भी जेम्स और उनके छोटे यथार्थवादियों के लिए, सिद्धान्त के इस माह का सामान्य उन्माद यह हुआ कि उनके दर्शन की ओर विज्ञानों के अधिक निरवट हो गये। जेम्स ने यह और उचित किया कि हमारे प्राकृतिक ज्ञान का बहूँ

चाहे जितनी भी निजी क्यों न हों हम उनकी स्थिति सार्वजनिक स्थान में देखते हैं। व्यवहारवादी दृष्टि से रखेस घोर ग्लास्टहेड का यह कथन सच नहीं है कि हम अपने प्रत्यक्ष ज्ञानों को पहले निजी स्थान में रखते हैं और फिर अपने स्थान को अन्य मनो के स्थानों पर परस्पर सम्बन्ध करना सीखते हैं। हमारे परिप्रेक्ष्य के अन्तर्गत सार्वजनिक अन्तर्गत होते हैं और एक सामान्य परिप्रेक्ष्य-स्वतन्त्र या सम्पूर्ण-ज्ञान उनकी पूर्व-मायता होती है। इस अन्तर्गत, बेम्स ने कहा कि 'वो वा अचिर मनो की सार्वजनिक दृष्टि से एक ही अन्तर्गत' पर विश्वास करने में कोई कठिनाई नहीं है।'

ऐसे विचारों ने उपेक्षा के एक नये अर्थ का ही मार्ग सम्बन्ध कर दिया और अमरीकी सार्वजनिकियों को प्रेरित किया कि वे प्रत्यक्ष-ज्ञान की समस्याओं से सम्बन्धित अपनी ज्ञान-मीमांसात्मक व्यस्तता को छोड़ कर उन दिशाओं में चले जो युरोप में विज्ञान के दर्शन में पहले ही प्रतिष्ठित हो चुकी थीं। उन्होंने एक सम्बन्धों में अनुभववाद का एक नये संप्रेषण का मार्ग प्रशस्त किया। जिसमें बेम्स इन विचारों तक मनोवैज्ञानिक विचारण के माध्यम से पहुँचे थे अतः अमरीका में सार्वजनिक और अनुभववाद को जोड़ने में उन्होंने महत्वपूर्ण योग दिया। ऐतिहासिक दृष्टि से यह बात महत्वपूर्ण है कि अत्यन्त कहीं से भी अचिर अमरीका में एक प्राकृतिक सार्वजनिक की उत्पत्ति एक मौखिक अनुभववाद के माध्यम से हुई। अनुभव के विचार को विस्तार देकर उसमें न केवल भावना के क्षेत्र को बल्कि सामान्य क्रिया के क्षेत्र का भी सम्मिलित कर लेने से अमरीकी सार्वजनिक को इस योग्य बनाया कि वह आनुवंशिक पद्धति के प्रति अपनी निष्ठा को बनाये रखे। मौखिक सार्वजनिक बैसा कि इसके कुछ अनुयायी इसे कहना पसन्द करते हैं जिस पर बेम्स और अन्य अमरीकी पहले कोई सरल-विश्वासपूर्ण सार्वजनिक नहीं है। और न ही यह अमरीकीयों के लिये एक स्वामयिक दृष्टिकोण का। यह परिधम से प्राप्त एक प्राकृतिक उत्पत्ति थी।

छह संघर्षरत सार्वजनिक

१९१० में, अर्थात्, अन्तर्गत बेम्स की मृत्यु के समय उनके कई पूर्ववर्तियों ने मिल कर सार्वजनिक पर आक्रमण किया। वैज्ञानिक क्षेत्रों में अतः भी

१. जिसमें बेम्स 'एलेक्स इन एडिक्शन एम्पिरिस्टिक' (न्यूयार्क, १९१२), पृष्ठ ८५।

भाववाद दृष्टा से जमा हुआ था। (सातवें अध्याय में 'भाववाद की चारों' के अन्तर्गत देखिए।) हार्बर्ट में जोसिया रॉयस जब भी उसके उल्लाहपूर्ण समर्थक थे। कर्निच में 'रेब स्टूडन ऑफ फिलॉसॉफी' पत्र पढ़ा था और बोद्धात्वे के युवा सिद्धों को धारे गैज में शैक्षिक पत्रों पर भेज रहा था। तबनिमित्त अमरीकी शार्पनिक संघ का नेतृत्व भी भाववादी था। व्यवहारवादियों से और विविधम जैम्स को महान् लोकप्रियता से परेछान होने के बजाय भाववादियों ने व्यवहारवादी अर्थानों से अन्वय 'व्यक्तिनिष्ठावाद' और सम्प्रम का पुरा उपयोग किया और परम भाववाद को दर्शन में बस्तुपरकता के एकमात्र पक्ष के रूप में प्रस्तुत किया। युवा मयार्थवादियों के एक समूह ने अर्थाना अक्सर कहा—'ये भाववादियों से बस्तुनिष्ठा का अन्वय छीनने को तत्पर हुए।

इस समूह के नेता राफु बार्टन पेरी थे। विविधम जैम्स जिस अनुसूक्त रूप से मयार्थवाद की ओर, विशेषतः पेरी द्वारा निकषित मयार्थवाद की ओर बढ़े थे उससे उन्हें बड़ा सम्शोष मिला था। पेरी दर्शन को अन्वयार्थनात्मक मनोविज्ञान और ज्ञान-मीमांसा के सम्प्रम से बाहर निकालने को उत्सुक थे ताकि उन अधिक बस्तुपरक विज्ञानों से सम्बन्ध कर सकें विशेषतः प्राकृतिक विज्ञानों और सम्प्रमों के तर्कशास्त्र के साथ। १९१० के आरम्भ में 'बर्निस ऑफ क्रिपॉफरी' में प्रकाशित की हीनो-शैक्षिक प्रेरिकामेण (स्व-शैक्षिक स्थिति) शीर्षक लेख से उन्होंने अपना अर्थाना आरम्भ किया। यह भाववादी पद्धति से स्वतन्त्रता की घोषणा थी और इस घोषणा के समर्थन में जो तर्क दिया गया उसे संक्षेप में इस प्रकार रखा जा सकता है—

'कर्ता (व्यक्ति) के रूप में स्वरूपित ये कोई बस्तु धारक रहा है। जो कुछ भी मैं पाता हूँ वह 'अपने साथ ही मेरी अपनी बस्तु है। अतः कोई ऐसी चीज नहीं खाती या सुरुती या मेरे लिये या किसी अन्य व्यक्ति के लिये 'प्रस्तुत' न हो। हर बात वस्तु किसी का ज्ञान होयी। ज्ञाता का ज्ञान से अलग करना असम्भव है। हम स्वरूपित रूप में ज्ञान की सामान्य प्रक्रिया या स्थिति का वर्णन है किन्तु जब हमका सामान्यीकरण किया जाता है, जैसा भाववादी करते हैं तो वह महत्वहीन हो जाता है। हमका अर्थ श्रेयस इतना हो जाता है कि जो कुछ ज्ञान है वह ज्ञान है। भाववादियों के बावजूद, हममें यह निदर्श नहीं निरूतता कि सभी वस्तुओं ज्ञान है या कि उनका अस्तित्व केवल व्यक्तियों की वस्तुओं के रूप में है। अतः ज्ञान की स्थिति में जिनमें स्व-शैक्षिक स्थिति वास्तविक है और अस्तित्व के अन्य ज्ञान प्रदायी कर्ता अन्तर करना आवश्यक है। इसलिए कि ज्ञान सम्प्रमों में शार्पनीयता का सम्प्रम भी है। हमारे अर्थानों में स्व-शैक्षिक स्थिति के बावजूद शार्पनीय और परार्थनीय वस्तुओं के अन्तर का पता लगाना

सम्भव है। धर्म स्व-कैन्द्रिक स्थिति सार-तत्वीय नहीं है और उत्तमीमासा, ज्ञान के सिद्धान्त पर निर्भर नहीं है।

इस तर्क का सत्य स्पष्ट था। धमरीकी यथार्थवादी उत्तमीमासात्मक विभेदपत्र के व्यापक क्षेत्र के अन्तर्गत एक विशेष क्षेत्र के रूप में व्यक्तिनिष्ठ और प्रत्यक्ष-ज्ञान की समस्याओं की पूर्ति करने को तैयार थे किन्तु वे सारे धर्मियों को वस्तुओं या व्यक्तियों में और सारे सम्बन्धों को संज्ञानात्मक सम्बन्धों में सीमित करने को तैयार नहीं थे। वे अपने महत् से इनकार नहीं कर रहे थे किन्तु जब वे उसे केन्द्रीय बनाने को तैयार नहीं थे—वे सम्बन्धों का वस्तुपरक विवेचन करना चाहते थे। वे भाववाद-कैन्द्रिक स्थिति से ऊब गये थे।

पेरी के साथ शामिल होने वास्तो में एक क्लियर वेपरेस मॉस्टेगू ने जो हार्बर्ड में पेरी के छात्र रह चुके थे और बाद में नोसम्विया विश्वविद्यालय में दर्शन के प्राफ़ेसर थे दूसरे अन्तर्द्वन्द्व-विरोधी मनोवैज्ञानिक ई० बी० होस्ट ने और तीन अन्य व्यक्ति थे जिनके परवर्ती प्रकाशन यथार्थवादी धर्मोत्पत्ति के सिद्धे 'विशेष महत्त्व के नहीं थे। 'जर्मस और फिलॉसॉफी' के सम्पादन एक डी० ई० बुडविज और बेथेन टी० बुट दागो ही भाववाद के विरुद्ध विवाद के निम्ने तैयार थे। उन्होंने अपनी पत्रिका में इन यथार्थवादियों को उधारता से स्थान दिया। मॉस्टेगू ने 'डी न्यू रिजसिस्म ऐंड डी फोल्ड' (नया और पुराना यथार्थवाद) की एक एक सेल लिखा। यह भी भाववादी पद्धति के प्रति अर्थपूर्ण की घोषणा थी। और ११ जुलाई १९१० को 'जर्मस फिलॉसॉफी' में 'डी प्रोग्राम ऐंड फुल्टैर्यैण्ड फिलॉसॉफी रिजसिस्स' (यह यथार्थवादियों का कार्यक्रम और प्रथम मंच) प्रकाशित हुआ।^१

सहयोग के प्रथम कार्य के रूप में इन छह 'नए यथार्थवादियों' ने (रॉयस और सान्तायना ने अल्पपूर्वक उन्हें यह नाम दिया था) कुछ सिद्धान्त निरूपित किये जिन्हें वे सामान्य रूप में स्वीकार करते थे—उत्तमीमासा ज्ञानमीमासा से स्वतन्त्र होती है; बहुतेरी सत्ताएँ किसी भी रूप में अपने ज्ञान होने पर निर्भर नहीं होती; एकतत्त्ववाद की अनेक बहुतत्त्ववाद अधिक सम्भाव्य है, तर्कज्ञान धार्मिक सम्बन्धों के बिना भी काम चला सकता है विद्यमानताएँ या व्यवहारमाएँ भी उत्तमी ही यथार्थ होती हैं जितनी धर्मित्व। इन सभी सिद्धान्तों का सत्य भाववाद का विरोध करना था। इनमें मुख्यतः उन कारणों का कारण ही था जिनके आधार पर वे भाववाद को अमान्य करते थे। किन्तु उन यथार्थवादियों का

१ बाद में 'डी न्यू-रिजसिस्म (न्यूयोर्क, १९१२) के एक परिशिष्ट के रूप में प्रकाशित।

सामान्य मंच स्पष्टतः बहुत उभरत नहीं था क्योंकि इन मित्राण्डों का प्रतिपादन सामान्य रूप में नहीं किया गया। हर एक ने इन्हें अपने ही ढंग से रचना पसन्द किया यद्यपि वे सारे इस पर सहमत थे कि वे एक ही बात कहने की चेष्टा कर रहे थे। संभावनाओं को सम्यक् भाँके हुए यथार्थवादी धाराबन्धना में बहुरूपवाद बहुत अधिक था।

दो वर्षों के अन्दर इन छह यथार्थवादीयों की एक पुस्तक प्रकाशित हुई— दीपु रिपब्लिक कोऑरेटिव स्टडीज इन क्रियात्मकता (नया यथार्थवाद दर्शन में सहकारी सम्बन्ध)। 'प्रस्तुत रचना हमारे 'कार्यक्रम और प्रथम मंच' द्वारा धारण्य कार्य को ही बनाता है वे मैदान पर घायल है जाती है और हम धारण्य करते हैं कि इसके बाद धारण्यमनो के समय संघर्ष भी आयेंगे। 'सहकारी सम्बन्ध' की अवस्था सम्बन्ध संघर्ष' इस रचना के लिए अधिक उपयुक्त शब्द है। इन निबन्ध में उनके शैलिक द्वारा किसी विविष्ट विषय पर किया गया कार्य है। वे सभी धारण्य कार्य में यथार्थवादी हैं किन्तु वे न परस्पर सम्बन्धित हैं न पूर्णतः संगत हैं। इनमें से कुछ की ओर कुछ लोगों का ध्यान गया और उन पर टीकाएँ की गयीं, किन्तु सब मिला कर ऐसा प्रतीत होता है कि इन पुस्तक के पाठक कम ही थे। वे ही और मॉन्टेगू का परिवर्तनक निबन्ध 'प्रथम मंच' और सुधार के यथार्थवादी कार्यक्रम' को कुछ अधिक दूरों और व्यस्तस्थित रूप में विकसित करता है। अन्य निबन्ध प्रकृत रूप में बहुत ही 'बस्तुपरक' प्राथमिक और विशेषज्ञतापूर्ण हैं और किसी सुधार कार्यक्रम के विषये धारण्यिक मोरच है। सहकारी कार्यक्रम धारण्य विकसित नहीं हो सता। संयुक्त रूप में छोटी या कोई और प्रणामन सामने नहीं आना। सम्मिलित धारण्यपूर्ण धीमे ही समाप्त हो गया और समूह बिखर गया। कई वर्ष बाद वे ही और मॉन्टेगू ने अपने धारण्य और एक-दूसरे से दूर हमारे सुधार कार्यक्रम का दुया क्या? निरालम्ब नया यथार्थवाद' धारण्यकी इतिहास में इस प्रकार धारण्य स्थान बना गया किन्तु विद्या एक इबाई या रूप धारण्य करता वह कभी प्रतीत नहीं हुआ।

किर भी, एक संवित्त निर्णयिक संघर्ष के रूप में न उन छहों का नया यथार्थवाद' सफल रहा। भाववाद की रसात्मक इष्टि धारण्यमो पड़ी और वह धारण्यधारण्य रसात्मक होता गया। यथार्थवादीयों के परबर्षों कार्य को पाड़े यथार्थवाद कड़ा बाधे या गठी दर्शन में भाववादी ज्ञानमीमाया और परमवाक से कुछ हलन्त, बाहुनरक साधनकार्य के प्रति धारण्य उद्योग बैध गया और एर दूरी पीछे के लिए हो बाह्यिक विचारों और प्रभावी धारण्य का रूप धारण्य गया। इन पीछे के कार्य का बाहुन करके न विषय धारण्य प्रणय 'धारण्यकारण्यो के बाध के बारे में बनाना धारण्य है क्योंकि वे छह नव-यथार्थवादी' (देना से का)

जाने लगे) और 'धर्मशास्त्रात्मक धर्मशास्त्रियों का प्रतिष्ठापी समूह दोनों ही संमिलित समूहों या 'चार्यों के रूप में महत्त्वपूर्ण नहीं थे। बड़ी हद तक, 'सुधार वातावरण' दार्शनिक चर्चा और विचार को बन्धन-मुक्त करने में विलियम जेम्स की सफलता का परिचायक था। जैसा वेरी ने कहा ये व्यक्ति बड़ी विलियम जेम्स के विचारों का अनुसरण नहीं करते थे, बल्कि भी वे विलियम जेम्स की भावना के अनुसार काम कर रहे थे। धर्मशास्त्र का सर्व-वस्तुनिष्ठावाद किसी भी तरह उन्नीसवीं सताब्दी के 'विज्ञानवाद' का पूर्वसंघ बनने में नहीं था। यह एक नया सुजन या एक रचनात्मक विद्रोह था।

वस्तुपरक विरलेपण के पहले बड़े कार्य के रूप में रास्ड बार्टन वेरी ने यह विज्ञाना चाह कि धार्मिक व्यवहार का अध्ययन और उसकी परिभाषा बीच विज्ञान की साधारण निरीक्षण-आत्मक पद्धतियों से की जा सकती है और उद्देश्यों या प्रथिमात्मताओं को हमेशा 'वैयक्तिक' लक्ष्य कहने की जेम्स की प्रारंभिक अनुसरण करने का कार्य करण नहीं है। एक सैलमासा में उन्होंने धार्मिक और निरधार्मिक कार्यों के बीच पूर्णतः साधारणवादी अंतर किया। यह कर कुन्ने के बाद वे 'निरीक्षित हितों' के अर्थ में मूर्खों का एक सामान्य सिद्धान्त निर्मित करने को तैयार थे। कोई मानवी हित चाहे सामाजिक हो या नहीं स्वाधी हो या मंदिर, अन्य हितों या मूर्खों से सम्बन्धित किया जा सकता है। हितों से बाधाओं के साथ मूर्ख भी उत्पन्न होते हैं। हितों का टकराव हितों का संकलन मूर्खों की व्यवस्था धार्मिक सभी वास्तविक अध्ययन के क्षेत्र में जिनमें वेरी ने अपना अधिकांश जीवन लगाया। इस प्रकार वेरी का नीतिशास्त्र और मूर्ख का सामान्य सिद्धान्त धर्मशास्त्र के एक ठोस उपलब्धि बन गये। ये प्रभावकारी रूप में परम्परागत धर्मशास्त्री नीतिशास्त्र का सामना करने में सफल थे, जिसके अनुसार हितों और मूर्खों को प्रतिपक्षी माना जाता था। वेरी द्वारा हितों की पूर्ण के रूप में मूर्खों का व्यवस्थित विश्लेषण न केवल धर्मशास्त्र को एक सीधी चुनौती है, बल्कि उपयोगितावाद को एक वस्तुपरक आधार पर पुनर्निर्मित करने का प्रयास भी है।

विलियम वेपरेस मॉन्टेगू ने धर्मशास्त्र का कई चीजें थीं, और वे कई धर्मशास्त्र पर धर्मशास्त्र और व्यवहारवाद धर्मों के हरे विच्छेद धर्मशास्त्री उत्पत्तीमाता और ज्ञान के सिद्धान्त के प्रमुख समर्थक बने। हिन्दु उनकी सर्वाधिक विधि-वेन जिसपर वे स्वयं सबसे अधिक धार देते थे उनका चेतन ऊर्जा का धार्मिकवादी सिद्धान्त था। प्रयोगात्मक धर्मशास्त्र पर उन्होंने इस स्वागत का समर्थन किया कि एक अस्तित्वमय धर्मशास्त्र के रूप में चेतन एक प्रकार की सम्भाव्य ऊर्जा है।^१ वे चेतना

के ऐसे सिद्धान्त को यथार्थवाद के सामाज्य विकास के लिए महत्वपूर्ण मानते थे क्योंकि वे चेतना के अस्तित्व के विषय पर जैम्स से असहमत थे और अपने धार्मिकीय नव-यथार्थवादी सहयोगियों से भी जो चेतना की सम्बन्धात्मक व्याख्या करते थे, उनका मत भिन्न था। वे इसे एक विधिगत, भौतिक ऊर्जा के रूप में पहचानना सम्भव समझते थे। उन्हें चेतन व्यवहार के अर्थात्मक अध्ययन पर वैसा कि पैरी ने किया था, कोई आपत्ति नहीं थी, किन्तु उनका विचार था कि कामों की शरीर जियात्मक व्याख्याएँ भी जा सकती थीं। सामान्यतः मॉन्टेगू और रॉय बुड सेलर्स यथार्थवादी धार्मिकीय पक्ष का प्रतिनिधित्व करते हैं। किन्तु उनके भौतिकवाद एक जैसे नहीं है और धार्मिकीय पर धर्मकीय यथार्थवादी विचार में भौतिकवाद का स्थान ठीक है। धार्मिकीय को अपनी धर्म शक्तों के माध्यम से मॉन्टेगू और सेलर्स नहीं धार्मिक प्रभावकारी थे—मॉन्टेगू एक परिष्कृततात्मक प्रकृतिवादी के रूप में और सेलर्स एक नव-यथार्थवादी मानववादी के रूप में।

कवित नवयथार्थवादीयों की मनोविज्ञान में कोई विशेष रुचि नहीं थी और वे ज्ञानमीमांसा को बिल्कुल छोड़ देना चाहते थे। इनके विपरीत 'धातोचनारमक यथार्थवादीयों का समूह था जो सब जो प्रत्यक्ष-ज्ञान के मनोविज्ञान और वास्तु विचार के साथ अनुभव के सम्बन्ध की समस्या में व्यस्त था। इसमें से मैं केवल दो को यहाँ कर्षणा यद्यपि यह समूह वास्तव नवयथार्थवादी समूह से बड़ा था क्योंकि उनके कार्य में नवीनता कम थी और वे सहयोग की बात कम करते थे।

कोलम्बिया विश्वविद्यालय में मनोविज्ञान के प्रोफेसर चार्ल्स डीपस्टस स्टुंग जो धर्म अन्वेषण प्रणाली करके गाम के लाम वैरिड और डीसोस में रह रहे थे स्टार्डो को वास्तव हैड ए बांडी (मन का एक शरीर क्या है) के लेखक के रूप में प्रसिद्ध हुए थे। मनोवैज्ञानिक विद्वानों का यह एक बहुत ही गम्भीर और जानकारपूर्ण समूह है। किन्तु धार्मिकीय वे इसे बहुत गम्भीरता से नहीं लिया कुछ लेखकों की सूत्रम और व्यंग्यपूर्ण विनोदप्रियता के कारण और कुछ इन कारण कि यह एक पुरातन मनोवैज्ञानिक रचना समझी जाती थी। इसके उद्दिष्ट हुए बिना स्टुंग ने अपने सामाजिक और भौतिक अन्वेषण में प्रत्यक्ष ज्ञान का एक विस्तृत 'प्रयोग' सिद्धान्त विकसित किया। अपने समकालीनों का इस कारण के अन्त देव कर कि इसमें घटनाएँ मात्र आधार-भाषाओं या उपस्थितियों द्वारा हैं उन्होंने धार्मिकीय किया कि वे पचास बने तक अनुसंधानियों की धारणा नहीं करते—अब तक कि उत्तरार्ध का विचार धर्म नहीं हो जाता। परंपरागत धर्म घटनावाद के विरुद्ध उन्होंने कहा कि जिसे प्रस्तुत बड़ा जाता है, वह अर्थन शक्तिधार्मिकीय की कारण है धार्मिक अन्वेषण रूप में 'बौद्धिक' (विधि-वाच्य)

है और केवल वाक्य 'रीप्रिजेंडेशन' जैसा व्यक्त करता है उसमें अधिक प्रतीकात्मक है। उन्होंने कहा कि हम वस्तुओं का अनुभव अपनी ज्ञानेन्द्रियों 'में' नहीं करते बल्कि केवल उनके 'माध्यम से' करते हैं। वस्तुएँ दूरी पर अनुभव की जाती हैं और हमारी ज्ञानेन्द्रियाँ परिश्रेय स्वयं में उन्हें इस प्रकार निर्दिष्ट करती हैं कि अगर हमारा शरीर उनसे प्रत्यक्ष सम्पर्क (स्पर्श) करना चाहे, तो वे नहीं पाई जा सकें वहाँ वे सचमुच हैं। दूसरे धर्मों में उन्होंने ऐन्द्रिक अनुभव को मूलतः प्रेरक प्रतिक्रिया के रूप में देखा जिसके साथ भौतिक वस्तुओं द्वारा हमारे अन्दर उद्दीप्त प्रमाणाँ का एक तीन मायामों वाले परिश्रेय-घट पर, जो भौतिक यत्न नहीं है, व्यस्तित करने की युक्ति (प्रत्यक्ष-ज्ञान परिश्रेय) बुझी हुई है। हम जानते हैं कि हम वस्तुओं को नहीं देखते हैं वहाँ वे सचमुच हैं किन्तु हमारा देखना प्रतीकात्मक है।

जिस प्रकार स्ट्रॉम का ध्यान विक-अल्पज्ञान पर केन्द्रित था उसी प्रकार बॉस हॉपकिंस विश्वविद्यालय के प्रार्थन शो० सचबाँय का ध्यान अतिक्रम प्रत्यक्षज्ञान पर केन्द्रित था। अनुपस्थित को किस प्रकार उपस्थित बनाया जाता है, इस सम्बन्ध में सार्न के कुछ विश्लेषणों का पूर्ण रूप उनमें मिलता है। उनके अनुसार अतीत और भविष्य को प्रस्तुत करना अनुभव का मूल कार्य है। अतः अनुभव का अन्त और घटनाओं का अन्त ये दो बिन्दुसम मिश्रकात्मिक गठन हैं। इस अन्तर्दृष्टि के फलस्वरूप सचबाँय ऐसे समय में एक द्वैतवादी दर्शन के समर्थक बन गये जब धर्मरीति शार्थनिकों को बहुसंख्या द्वैतवाद के विरुद्ध विद्रोह कर रही थी। जिसे वे 'तेरह व्यवहारवाद' कहते थे प्रथम उन्होंने उसी धारणा की और यह प्रमाणित करने की चेष्टा की कि व्यवहारवादी सिद्धांत और सम्भव ज्ञान की वास्तविक समस्या को ठासने का प्रयास है। अन्त में उन्होंने अपनी मुख्य विचारपूर्व रचना को 'रिवाइज अवेस्ट बुधसिधम' (द्वैतवा' के विरुद्ध विद्रोह) प्रकाशित की जिसमें उन्होंने यह प्रस्ताव करने का प्रयास किया कि द्वैतवाद से अचने के द्विभिन्न प्रकृतिवादी प्रयोगवादी और यत्नवादी प्रयास अचकल हुए थे।

चाहे वे असफल थे या नहीं किन्तु यह एक तथ्य है कि पिछले दिनों अफिराँय धर्मरीति शार्थनिकों ने अपनी ध्यान ज्ञान की समस्या के उस रूप से हृद्य लिया है जिसका आबबादियों ने उपयोग और निरूपण किया था और ऐसे रूपों की ओर मुड़े हैं जो उन्हें अधिक रचनात्मक प्रतीत हुए। उन्हें विश्वास हो गया कि प्रत्यक्ष-ज्ञान, बोध-नामों और जिसे स्ट्रॉम ने 'चेतना की यात्रिकी' कहा था उसको वास्तविक समस्याएँ शरीर-क्रियात्मक मनोवेदान्तिकों के लिए छोड़ी जा सकती हैं। दर्शन के समस्त अन्य अधिक आकर्षक और अधिक

सामान्य समझाएँ थीं। यह धर्मरीढ़ी यथार्थवाद का विद्रिष्ट दृष्टिकोण है, जो नये इंग्लिस्टानो यथार्थवाद से चलता करता है। हुई ने एक बार स्वीडनर फ़िमा का कि 'हमने समझा जो हृद नहीं फ़िया हम उसे छीप गये।

अमरीकी यथार्थवाद के अन्य स्रोत

भावनाती समूहों के विरुद्ध छद्म यथार्थवादियों ने १९१० में जो कुछ घोषित किया था, उसमें यथार्थवाद की पूर्ण विजय हुई। यथार्थवाद अपना अधिकाधिक वैशिष्ट्यपूर्ण बना, अन्तर्गत में अधिक समूह हुआ समर्थकों में सबसे हुआ और संश्लिष्ट जगत् में अधिक प्रभावी हुआ। भाववाद पीछे हटा उसके समर्थकों को द्विस्तों में बँट गये। व्यक्तिनिष्ठ या 'मानसिकव्यापी' भाववादी का धब भी विषय बर्कसे के सिद्धान्तों में विस्तार करते थे संख्या में बहुत कम रह गये। वे न केवल यथार्थवादियों की वरन् लक्ष्यनिष्ठ 'परिष्करणात्मक कार्यनिकां, बस्तुनिष्ठ या 'कर्मिष्ठ' भाववादियों के समूह समूह की घातोलनाओं के भी सिकार हुए। वे परिष्करणात्मक भाववादी उत्तम में डालने वाली हृद तक यथार्थवादी बस्तुनिष्ठ का स्वागत करते थे। वे भी विस्तार करते थे कि मन एक बस्तुवरक मल है। वे भी प्रज्ञा-ज्ञान के महाविज्ञान से ऊपर गये थे। वे अपने मत को तार्किक प्रापायें कर रखने को तैयार थे। वे स्वाकार करते थे कि निसन्देह, वस्तुएँ उनके प्रत्यक्ष ज्ञान से स्वतन्त्र होती हैं, किन्तु जित कारणात्मक सम्बन्धों के सम्बन्ध में हम वस्तुओं को व्यवहारित करते हैं क्या वे तार्किक सम्बन्धों से स्वतन्त्र हैं? बहुतेरे यथार्थवादियों को यह मत भाववाद का परित्याग प्रतीत होता था। जेना जे. बी. प्रेट ने कहा 'भाववादी ऐसे तार्किक यथार्थवादी निराले' जिनमें बहुतेरे यथार्थवादी महामत होने को तैयार थे। यद्यपि इस प्रयत्न में यथार्थवादियों को भी विभाजित कर दिया किन्तु उनमें इस मतधर को छद्मने को धमका भाववादियों से अधिक थी। इस बीच में व्यावहारिकवादी घातोलना ने 'परम के भावनाती विद्वान्त को कमजोर कर दिया था और 'परम' के हाथ के साथ इस भाववाद की लक्ष्यप्रियता भी बहूत-बहुत घटात हो गयो क्योंकि इसका 'धार्मिक पक्ष' घट रही रहा। किन्तु भाववाद पर यथार्थवादियों को बह तार्किक विजय उन्हें कोई एक कार्यरत नहीं दे सरी, जिस पर वे एक हा सफ़्टे। उन्होंने जो धावा था कि कुछ बयों तक बनेगा। यह क्या करे।

जिसे 'बाह्य' विषय समझा जाया था उसके एक मल ० ० ० ० ०

पीयर्स ने धर्मरीकी मर्यादवाप के दो बिन्दुओं की नींव डाली—(१) उन्होंने सार्विक्रमों के सिद्धान्त का प्राकृतिक विज्ञान के एक धंग के रूप में देखा और (२) वे धर्मरीकी पदार्थों की व्यवस्था का एक प्रयोगात्मक उत्पन्न-मीमांसा मानते थे, मर्याद वैज्ञानिक सम्यपद्धति का एक औपचारिक विरलेपण और एक सार-उत्पन्न विज्ञान दोनों ही।

फ्रेडरिक ने ई बुद्धिज ने भी मर्यादवाप के इन्हीं दो पक्षों पर जोर दिया यद्यपि वे मर्यादवाप तक एक विस्तृत मिश्र मार्ग से पहुँचे थे। एक नव-कॉन्टवादी के रूप में प्रसिद्धि होने पर भी वे अधिकाधिक धर्मरीकी बन गये। उन्होंने धार्मिक धर्मशास्त्री में और धार्मिक विज्ञान के लिए, एक 'प्रथम दर्शन' या अस्तित्व के सर्वाधिक सामान्य सक्षणों का सिद्धान्त निरूपित करने का प्रयास किया। ऐसे सिद्धान्त के लिए सर्वाधिक सामान्य ढाँचा उन्होंने 'उर्वराल के क्षेत्र' या 'बार्ता के विश्व' को पाया। उर्वराल और सार-उत्पन्न-विज्ञान की एकता का सप्रकृत समर्थन करने के कारण वे मर्यादवापियों के एक ऐसे समूह के नेता बन गये जो मुसल' ताकिकतावादी न होने पर भी यह मानते थे कि मर्यादवादी दर्शन का आधार ज्ञान के मनोविज्ञान की विशेषता ताकिक उत्पन्न का सिद्धान्त होना चाहिये।

विषय-वस्तु और सार का अन्तर बुद्धिज के मर्यादवाप का मूल तत्व है— धर्मरी के क्षेत्रों में 'दु हाइपोथीसेस' और 'सोसिया' का अन्तर। बुद्धिज ने 'दु हाइपोथीसेस' की व्याख्या प्रस्तुत के रूप में नहीं की और निश्चय ही प्रस्तुत के अधिष्ठान' के रूप में भी नहीं बरन् बोसी और अन्वेषण की सभी सम्भव वस्तुओं की एक पदसंज्ञा के रूप में की। बार्ता का यह विश्व सर्व व्यापी है और इस कारण इसका अन्त सर्वाधिक सामान्य है। इसी के अन्तर अस्तित्व के सारे अन्तर और प्रकार उल्लेख हैं। इस विश्व तक बार्ती के द्वारा पहुँचा जा सकता है, किन्तु इसमें अल्प पक्ष या ढाँचे को सम्मिलित है, जिन्हें अलग-अलग 'विश्वों के रूप में पहचानना मनुष्य सीता सीता है जैसे इन्ध या पदार्थ का विश्व प्राकृतिक वातावरण का इन्ध-वस्तु, मानवी पाठाओं धार्मिकों और कुछ प्राप्ति के प्रयासों का वस्तु, जो मूर्तों का वस्तु है। इस प्रकार मानव अस्तित्व के चार आयामों में से तीन वस्तुपरक, मर्याद पक्ष हैं।

इन विश्वों में सर्वाधिक व्यापक 'बार्ता के विश्व' को बुद्धिज ने 'बीजातीव मन' कहा।^१ इसका कारण कुछ तो यह था कि उन्होंने साम्प्रदायिक द्वारा इस

१ 'बिरोपन' देखिए, 'विश्व एण्ड मर्याद' (न्यूयॉर्क, १९३०), पृष्ठ २६५, २७१-२७२।

धर्म के प्रयोग को सामंशिक पाया और कुछ यह कि वे यथार्थवादी उद्देश्यों के लिए भाषावाद का उपयोग करना चाहते थे। मानिक्रम जगत्, इत्य-जगत् में वे प्राकृतिक उद्देश्यवाद और मनुष्य के 'विचार-जगत्' की प्रकृतियाँ, दाना का स्वाकार करते थे। तीसरी व्यवस्था हस्य-जगत्, प्रकृतिक परिवेष्टक का विषय है। बुद्धि का विश्वास था कि भाषाया ज्यमित्तिमि होने का प्रयोग प्रकाशय है। या प्रकाश सही रूप में रहे तो उनका विचार या कि दृष्टि का जगत्, जिसमें समानान्तर रेखाएँ लिक्रि का धार बढ़त हुए मिलने लगती हैं। गति के जगत् के समान ही बस्तुनरक है, जिसमें समानान्तर रेखाएँ कभी नहीं मिलती और उसका समीप है। गति-जगत् के समान ही हस्य-जगत् में स्पान-निर्देश करने में परिवेष्टक की एक प्रारम्भित सस्या सम्मिलित होती है जिनमें स क्रिया का कोई विशेष स्वात नहीं होता। कोई परम दृष्टिकोण नहीं होता। यद्यपि परिवेष्टक का गत्य अपने आप में परम होता है। इन तीन बस्तुनरक जगत् के विशद बुद्धि के मानवा-मुष्पा के जगत् का रखा जिसमें मनुष्य सृजनकर्ता है। किन्तु मनुष्य सृजनशील नहीं ठरूँगा है, जहाँ ठरूँ वह अपने मृत्यों को अपने अस्तित्व के अन्य क्षेत्रों से सम्मिलित करना सीख लेता है।

वीर्य और बुद्धि के विचारों का मिलन मरिच्य प्रारं. बोद्धेन के अन्तर्गत में हुआ। बोद्धेन स्वयं एक प्रायः तार्किक और बड़े ही प्रभावशाली प्रख्याक थे। प्रकृति के दर्शन और मानव-जीवन के दर्शन दोनों ही रूपों में वे इन का व्यवस्थापन की संरिक्त में सफल हुए। उनका यथार्थवाद समीपता यथार्थवादी विचारों के विकास के लिए विशेष महत्वपूर्ण था। बोद्धेन और उनके छात्रों के माध्यम से इस प्रकार का यथार्थवादी प्रकृतिवाद विद्वानों के समक्ष विचार की एक विविध प्रकृति बन गया। इन प्रकृति में सामान्यतः यथार्थवादी धारणाओं का उद्देश्य ही पला है। विद्यता एक समय यह है कि तार्किक पद्धतियों और प्रयोगात्मक विज्ञानों के एक समाजन का सभी व्यवस्थापन पर विशेष सामाजिक और नैतिक शिक्षा पर लागू किया जाये।

जिन दिनों यथार्थवाद कहा है, जिन दिनों का कार्य भी वीर्य की शक्ति उदकी साक्षात् से बंधा नहीं है। और ज्ञान व व्यवसायों के यथार्थवादी विचारों के कई अविच्छिन्नता से हुई अद्वैतता है। फिर या प्रकृतिक को उदासी देन विविध जगत् से अविच्छिन्न थी। वे जमी या अलग-विचारपूर्ण यथार्थवादी नहीं रहे। वेका जेम्स धारने की बहुर से और प्रारम्भ न ही जारा एक यथार्थ का विचार था, जिनके अन्तर्गत अनुभव और अनुभविक पद्धति अन्तर्गत। उनसे कारण जगत् से विच्छिन्न विचार (जगत् प्रभाव में अन्तर्गत। बुद्धि के अन्तर्गत विचार)। अन्तिम और अन्तर्गत का अनुभविक बहुर हुए उन्नी

श्रीयेस द्वारा निकृष्ट विचार के इन्द्रात्मक सिद्धान्त की प्रालोचना की थीर बिस्व का गति के पदावली या पुनर्रचनात्मक क्रिया के रूप में देखा । जन्मका विचार या कि परिवर्तन एक चरम मपार्थ है थीर अस्तित्व के पदावली धरस्तु के पदावली की भाँति गति के पदावली होंगे, जिनमें विचार की गतियाँ भी सम्मिश्रित होंगी । ट्रोस्केलेगबुर्ब की भाँति उन्होंने हेल्बनुमान के सिद्धान्त को वास्तविकीकरण के सिद्धान्त के धवीन रखा थीर वास्तविकीकरण को पुनर्रचना के । बिसेफ्ट-वेम्स के बीन-बैज्ञानिक मनोविज्ञान की बातकारी के बाद हुई के सिने 'क्रिया' की प्रकृति बादी थीर बीन-बैज्ञानिक परिघापा करना घासान या । इस प्रकार हुई के धनुषार, मनुष्य थीर उसके सारे कार्य कार्य के एक प्राकृतिक बिस्व के अन्तर्निहित संग है । मपार्थ का चरम पपार्थ कार्यवस्तु है (जातिनी में 'रैस') । मनुष्य 'कार्य वस्तुधो के मध्य में' रहता है । मनुष्य जाति के कार्यों थीर पीढ़ाधों को परिवर्तन के अधिक सामान्य बिस्व से अलग नहीं किया जा सकता थीर धारीरिक तथा मानसिक धरवों या क्रिया के बाह्य थीर धास्त्रिक लोपाधों के बीच एक ध्याबधारिक रेखा से अधिक कोई विभाजन सम्भव नहीं है ।

मनुष्य की सत्तात्मक वस्तु की यह बर्णार्थवादी धरधारणा उनके प्रारम्भिक लेखन में भी मिलती है, थीर अन्तिम लेखन में भी ।^१ अपनी बात को तीव्रता प्रदान करने के सिने, धरने अन्तिम वर्षों में उन्होंने वस्तुधों के बीच परस्पर क्रिया के परम्परागत विचार के बजाय वस्तुधों के बीच ध्यापार की धरधारणाएँ धरनायी । केवल मनुष्य ही अपनी कार्यवस्तुधो का ध्यापार बसाता है ऐसा नहीं है, बपोकि धारीरिक कार्य भी समानेध थीर ध्यास्या के कार्य है । मपार्थ के इस सिद्धान्त को मानने के कारण उन्होंने कभी भी सामान्य-बुद्धि के बिस्व को पूर्व-भास्यता नहीं दी थीर तथाकथित बाह्य बिस्व के अस्तित्व की समस्या को न स्वीकार करने के सिने धामोचनारमक कारण सिने ।

विचार की क्रियाधों बैसी विधेय क्रियाधों को बिस्व की वस्तुपरक क्रियाधों के अधिक ध्यापक धाधार-स्वत से बिपुक्त कर देने के सठरे पर हुई का निरन्तर धाधह एक नीतिज्ञ के रूप में मपार्थवाद को जनकी देन थी । क्रियाधों का संस्वाकरण बोधवन्म्य है थीर समन्वय तथा वस्तुपरक सिद्धि की प्रक्रिया के रूप में उसे बधित ठहराया जा सकता है । क्रिस्तु के इस सठरे की थीर बार-बार सकेत करते हैं कि क्रियाधों की प्राकृतिक निष्पत्ति थीर ध्यवसायीकरण संघार में बाधक हो सकते हैं थीर बिपुक्त हितों थीर मूल्यों को उत्पाद कर सकते हैं ।

१ हेन्सिद जॉन हुई थीर धार्पर एड बेप्टले, 'बीरिंग ऐन्ड बी मोन' (बोस्टन, १९४९), पृष्ठ २७९-२८४ ।

मुम्बार्जन की उतकी सामान्य पद्धति यह थी कि वे किसी विशिष्ट हिंस को सम्बद्ध कार्यों के अधिक ध्यानक सन्दर्भ में रख कर यह मर्यादा करते थे कि यह ध्यानक सन्दर्भ विवेक द्विजों का मुम्बार्जन करने में एक कसौटी का काम करेगा। वे नीतिशास्त्र के एक सर्वथा पुनरुद्धार विचार-वस्तु के रूप में न पढ़ा कर मानकों के 'व्यार्थवादी' परीक्षण के रूप में पढ़ाते थे—ऐसे मानक जो धर्मशास्त्र के धर्म की नयी परिस्थितियों के अनुकूल बनाने के लिये वास्तविक स्थितियों निरन्तर उत्पन्न करनी रहनी हैं। कानूनी मानकों के प्रयोगात्मक परीक्षण का प्रारम्भ में उन्होंने विधिनिर्माण-विचार-व्यापिक निरूपण के परम्परा सम्बन्ध का एक प्रभावी विनियमन किया। लोकशास्त्र में उनकी धारणा हम विराम पर आधारित थी कि प्रकाशन धर्मार्थ सामाजिक सम्बन्धों और सबकों के साथी और परिणामों को बुझी स्वीकृति विनियमन का सर्वाधिक प्रभावकारी माध्यम है। उनका नीतिशास्त्रक उद्देश्य ही नैतिकता की न अनुसंधानोपयोगी की और न परिणामों की उपपायितावादी मर्यादा ही की बरन् ऐसे वास्तविक हिंसों और मुम्बों की लाज की जिन्हें प्रभावी हिंस और हृन्म व्येधित या दिने हुए पके रहने देते हैं। इन सब हुए या दूबे हुए लम्बों को पेटन या सार्वजनिक बना कर बन्द समाज धर्मों को एक बुला समाज बना सेवा है और परम्परागत मानक वास्तविक धर्मशास्त्रकारों के आधार पर सुधारे जाते हैं। विरलेपण को 'व्यार्थवादी' धर्मों के कारण हुई 'धर्मार्थक' नीतिशास्त्र में बचते रहे। उनका विचार था कि कुछ मानक नि उक्त हाते हैं। ऊपर से लाने गये विधानों को वे न्यूनतमिक स्वेच्छ और इस कारण प्रभावहीन मानते थे। दूसरे उक्तों में प्रयोगात्मक वैधता पर उनका धारण उनके व्यवहारवाद के सतत ही उनके 'व्यार्थवा' का भी एक पक्ष था।

विद्यमानों और विद्यमान विरतिविधालयों में हुई के साथ धर्मों सहयोग के नाम में और एक-मीड हुई के इस सामाजिक 'व्यार्थवा' से सहमत थे। विष्णु जब हुई विचारणा छोड़ कर जोसम्बिधा विरतिविधालय में बने गये तो मीड ने इस सामाजिक धर्मों की इस प्रकार प्राकृतिक प्रकिया और इतिहास के एक सामान्य विधान में विकसित किया, जिसका हुई ने नयी प्रवास नहीं किया। इन विचार-व्यवस्था को 'बन्दुनर' 'सोपाना' कहा जाने मया और प्रकृति के 'व्यार्थवादी' सिद्धान्त में इसका प्रमुख योग रहा है।

यह धर्म परिशेषों के सन्तत्य के सिद्धान्त पर आधारित है। जिस प्रकार किसी मृग या लम्बों के साथ प्रवास जैसे 'सामाजिक धर्म' में भाव देने वालों की एक परिशेष से हट कर दूसरे परिशेष में जाने की धारणा धारणक होती है वही प्रकार प्राकृतिक प्रकियाओं की धर्मधरता परिशेषों के धर्मधरण के लोच कर निर्धार होती है। मीड का विचार था कि परिशेषों ने सह-सम्बन्ध का बुझ

प्रकार कासिक अनुभव में मिलता है—वर्तमान के एक परिप्रेक्ष्य से दूसरे में जाने के साथ-साथ प्रतीत की व्याख्या की पुनः रचना। वर्तमान के परिवर्तित होने के साथ 'नये प्रतीत हमारे पीछे उचित होते हैं। यद्यपि मीड अपने सिद्धान्त का पूरी तरह निरूपित करने के लिये सीमित नहीं रहे, किन्तु अपनी रचना की 'फिसावट' शीघ्र ही प्रेसबेष्ट (वर्तमान का दर्शन—१९३२) में उन्होंने इसकी एक स्पष्टता प्रस्तुत की जिसमें उन्होंने प्राकृतिक ज्ञान को ऐतिहासिक ज्ञान में समाविष्ट करने की चेष्टा की। धारम्भ में उन्होंने कहा कि बिना एक घटनाओं का बिना है और सारी घटनाएँ किसी वर्तमान में घटित होती हैं। प्रतीत और अभिव्यक्ति हमेशा किसी वर्तमान के सापेक्ष होते हैं और जब तक वर्तमान परिवर्तित होता रहता है इतिहास को पुनर्स्थापना करनी पड़ेगी। उन्होंने ऐतिहासिक ज्ञान में इस 'वस्तुपरक सापेक्षता को भौतिक विज्ञान में सापेक्षता से जोड़ना चाहा और विज्ञान में विस्तारों के एक चार आयामों के नैरन्तर्य को एक नए सम्बन्ध-क्षेत्र के रूप में स्वीकार करने के लिये उन्होंने संयुक्त अन्वेषण-मिशनरी और ग्लाइडर की भासोचना की। एक शब्दा 'उत्पत्ती विज्ञानवाद' अधिक पूर्ण रूप में सापेक्षतावादी होगा ऐसा उनका दावा था। एक नैरन्तर्य जहाँ उसी तरह का समुत्पन्न प्रतीत होता था जैसे कालावधि के घटकों का सिद्धान्त जिससे किसी वर्तमान की रचना की जा सकती है। उनका इरादा ऐतिहासिक और प्राकृतिक दोनों प्रक्रियाओं में 'वर्तमान की विशेषता करने का था। अतः उन्होंने पूरी के सापेक्षतावादी सिद्धान्त का स्थापन किया क्योंकि स्थानिक व्याख्या में ऐसा सापेक्षतावादी कार्य के क्षेत्र' को या कार्य-क्षेत्र के क्षेत्र' को अधिक व्यापक बनाता है, जिसके सम्बन्ध में प्रतीत और वर्तमान सम्बन्धित होते हैं। सभी तथ्य गुजरने के तथ्य होते हैं और ये तथ्य उसी रूप तक 'प्रस्तुत' होते हैं जिस तरह तक वे किसी वर्तमान के प्रतीत या उसके अभिव्यक्ति से सम्बन्धित होते हैं। उदाहरण, सारा होगा गुजरने के तथ्यों द्वारा उत्पन्न परिवर्तित परिप्रेक्ष्यों के कारण प्रतीत का वर्तमान में 'बनाना' होता है।

दूसरे शब्दों में, मीड का वर्तमान का दर्शन वेम्स के 'विश्वसनीय वर्तमान' के सिद्धान्त का वस्तुपरक प्रतिरूप है। वेत्ता को धारा में वर्तमान में घटनाओं की धारा वस्तुपरक रूप में साक्ष्य हो जाती है क्योंकि इस तरह से परिप्रेक्ष्य उत्पन्न और सह-सम्बन्धित होते हैं।

सामाजिकता के सिद्धान्त को भौतिक सापेक्षता के सिद्धान्त के साथ संयुक्त करने के लिये मीड के महत्वाकांक्षी प्रयास को धमरीकी यथार्थवाद में धार्मिक सिद्ध करने का प्रयास बहुत कम हुआ है। मीड जब इस पर कार्य कर रहे थे उस समय वेसा प्रतीत होता था या यावत् अभिव्यक्ति के कार्य के लिये यह उत्तम व्यापक

साधारण प्रमाणित हो। जो भी है जिस प्रकार की दार्शनिक संरचना में समरीकी वपार्यवाद पड़ गया उसके उदाहरण के रूप में इसे यहाँ धरित कर देना उचित है। ह्याइड्रू के दर्शन के प्रभाव ने समरीकिया के तिर इस प्रकार की संरक्ति को उत्पन्न दिया है। चायद इस दर्शन को भी समरीको वपार्यवाद प्राबोसन के एक प्रमुख धर्म के रूप में धारित कर लेना चाहिये। मैंने इस साधारण पर इसे धारित नहीं किया कि उसको मुख्य विशेषताएँ इगनिमान से पायी है और ये उज्याल है कि इसका वर्तमान प्रचलन चायद एक पुनर्जात का उद्भव है। किन्तु मैं इस समय यह स्वीकार करता हूँ कि यह पारदर्शी प्राबोसन समी भी परिशास है और इस सम्पूर्ण का मैं या इनका पान्याय का धरित करने का उच्चमूर्ध धर्मो समम नहीं थाया है। कहानी समी और है या समय कहूँगा और जिसे किसी दिन चायद कोई ऐसा इतिहासकार कह जा इसे धरित पर्याप्त परिश्रेष्य में इत सक।